

التوفيق بين الدين والفلسفة

عند فلاسفة الإسلام فى الاتدلس

دكتور

عبدالمقصود عبدالغنى عبدالمقصود

١٩٩٣

الناشر

مكتبة الزهراء

٨ شارع عبد العزيز - عابدين

القاهرة - ت : ٣٩١٦٥١٨

التوفيق بين الدين والفلسفة

عند فلاسفة الإسلام فى الأندلس

دكتور

عبدالمقصود عبدالغنى عبدالمقصود

١٩٩٣

الناشر

مكتبة الزهراء

٨ شارع عبد العزيز - عابدين

القاهرة - ت : ٣٩١٦٥١٨

تقديم

باسم الله ، والحمد لله .. والصلاة والسلام على رسول الله .

وبعد ..

فهذا بحث أو مقالة نحاول فيها معالجة قضية « التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام فى الأندلس » .

وقد تتبعنا هذه القضية بالقدر الذى يسمح به المقام ومجال البحث وإطاره عند أبرز فلاسفة الأندلس بادنئين بابين مسره ، فابن طفيل ، فابن رشد ولم نستطع أن نتتبع جميع الفلاسفة ، وإنما اكتفينا بهؤلاء الثلاثة باعتبار أن كلا منهم يمثل فكره نمطا أو صورة من صور التوفيق بين الدين والفلسفة .

وعلى أى حال فإننا بدأنا بالإشارة إلى الظروف التى دعت الفلاسفة وخاصة فى الأندلس إلى الاهتمام بهذه القضية حتى إنهم تميزوا بأن أفردوا لها مؤلفات خاصة .

وانتقلنا إلى عرض محاوله ابن مسرة فى التوفيق بين الطرفين فى رسالة (الاعتبار) مع تحليلها بالقدر الذى يسمح به إطار البحث .

وتعرضنا بعد ذلك للحديث عن محاوله التوفيق عند ابن طفيل من خلال قصته (حى بن يقظان) وقد عرضنا ملخصا للقصة ، ثم وضحنا أهم ملامح التوفيق فيها .

وانتهينا إلى الحديث عن القضية عند ابن رشد الشارح الأعظم ، فبدأنا بالإشارة إلى الظروف الصعبة التى أحاطت بالفلسفة وخاصة بعد حملة الغزالي عليها ، وإلى المحنة التى تعرض لها ، ونبهنا إلى أن هذه الظروف كانت من أهم الأسباب لتي دفعته إلى أن أولى هذه القضية اهتماما ملحوظا حتى إنه أفرد لها كتابيه « فصل المقال » و « مناهج الأدلة » فضلا عن تعرضه لها فى بعض كتبه الأخرى ككتاب « تهاافت التهاافت » ونبهنا أيضا إلى بعض الاتهامات التى وجهت إليه فى مجال العلاقة بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية ، ثم بينا الأساس الذى اعتمد عليه أو انطلق منه فى توفيقه ، وأخيرا وضحنا منهجه فى ذلك وأهم الأسس التى اعتمد عليها فى هذا المنهج ، وانتهينا إلى أنه قد اتبع فى معالجة القضية منهجا فريدا لم يسبقه إليه أحد ، لامن

فلا حفة الأندلس أو المغرب العربي ، ولامن فلاسفة المشرق العربي ، فمحاولته فى التوفيق تعد - بحق - أفضل وأكمل المحاولات كلها .

ونبهنا إلى أنه ليس من الصحيح - كما زعم البعض - أنه أخضع الدين للفلسفة وإنما الصحيح أن فيلسوفنا قد حرص على التوازن بينهما ، لأن كلا منهما حق ، والحكمة أخت الشريعة على حد تعبيره .

والله الموفق .. وهو المستعان

عبد المقصود عبد الفنى عبد المقصود

فكرة عامة عن موضوع

التوفيق بين الدين والفلسفة

يعتبر موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة من الموضوعات التي فرضتها البيئة الإسلامية على فلاسفتنا ، ذلك أن الفلسفة اليونانية بعد أن تُرجمت إلى العربية ودخلت المحيط الإسلامي قد وجدت مقاومة شديدة ، وخاصة عندما تعرضت للمشكلات الميتافيزيقية التي تمس حقيقة العقائد التي ورد بها الدين ، ولم تكن هذه المقاومة لها باعتبارها تمثل فكراً حراً نزيهاً ، بل لأنها تمثل روحاً مباينة للروح الإسلامية .

وقد وصلت المقاومة لها عند بعض المسلمين وخاصة من الفقهاء - إلى درجة أن صرح واحد منهم بأنها « أسُ السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة ، والبراهين الباهرة ، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان »^(١).

وكان على أنصار هذه الفلسفة وعشاقها من المسلمين أن يعملوا على تخفيف حدة هذه المقاومة وأن يمهّدوا لها أرضاً ثابتة في المجتمع الإسلامي ، وقد لجأوا لتحقيق ذلك إلى تلمس الأحاديث النبوية التي تعجد العقل الإنساني وتدعو إلى الاعتماد عليه واستخدامه في التفكير ، كحديث « لما خلق الله العقل قال له : أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ، ثم قال له : أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ ، قال : ما خلقت خلقاً أحبّ إليّ منك » ،

كما لجأوا إلى القرآن الكريم يتلمسون فيه الآيات التي تدعو إلى التفكير والتأمل ، وتقيد وجوب استغلال طاقات الإنسان الفكرية في استكشاف أسرار الكون ، للوقوف على عظمة الخالق وماله من صفات الكمال والجلال ، والآيات في هذا المجال تفوق الحصر ، من ذلك مثلاً قوله تعالى ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل

(١) ابن الصلاح : الفتاوى ص ٣٤ ، القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ .

والنهار لآيات لأولى الأبواب ﴿ (ال عمران الآية ١٩٠) وقوله ﴿ قل انظروا ماذا فى السموات والأرض ﴾ (يونس الآية ١٠١) .

ولاريب أن أنصار الفلسفة أرادوا من ذلك أن يثبتوا أن الإسلام لايعارض التفكير العقلى ، بل إنه يدعو إليه ويشجعه ، ولكنهم كانوا يدركون أن هذا ليس إلا خطوة تمهيدية ، وليست النهاية ، لأن دعوة الإسلام إلى التفكير العقلى ليست دعوة إلى الفلسفة اليونانية .

وإمعاناً فى هذا الاتجاه - أعنى التمهيد للفلسفة - مال كثير من الفلاسفة إلى استعمال كلمة (الاعتبار) بدلاً من كلمة (فلسفة) تفضيلاً لها بناء على أصلها القرأنى ، مما يزيدا قبولاً فى الأسماع ، وقد لقيت هذه الكلمة حظوة كبيرة عند كثير من طوائف المسلمين كالفلاسفة والصوفية والمؤرخين ، واستعملها كل منهم بالمعنى الذى يخدم تخصصه ، واستعملها من الفلاسفة الفارابى وابن سينا وابن مسرة وابن طفيل وابن رشد^(١) .

ولابد أن ننبه إلى أن هذه الخطوة التمهيدية لم تكن تكفى لتوطيد دعائم الفلسفة بين المسلمين ، بل لابد من أن تتبعها خطوة أخرى أبعد من الخطوة الأولى ، يقوم بها أنصار الفلسفة وعشاقها ، وهذه الخطوة هى التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الوعى والعقل .

لقد آمن فلاسفة الإسلام ، أو أنصار الفلسفة بأن دينهم حق لاشك فيه ، واعتزوا بقيمه ومبادئه ، وآمنوا أيضاً بسمو الفلسفة وعصمتها ، ونظروا إليها على أنها حق لاريب فيه ، ولهذا فإنهم لم يريدوا أن يضحوا بالفلسفة من أجل الدين ، ولم يرضوا أن يضحوا بالدين فى سبيل الفلسفة .

ولم يكن أمامهم إذن إلا أن يحاولوا التوفيق بينهما ، ودفع مايبين من تعارض بينهما ، ومعنى هذا أن فكرة التوفيق فرضت نفسها عليهم ، ماداموا يتمسكون بالفلسفة تمسكاً لايقل عن تمسكهم بالإسلام ، ويضعونها فى صفه ومنزلة ، لأنها لم تبد لهم فى البداية متنافرة مع الدين ، بل بدت لهم على أنها ضرورة لازمة لسلامة الدين نفسه ، ونظروا إليها على أنها طريق لهداية الناس إلى الحق .

ومن ثم أقدموا على التوفيق بينهما لحرصهم على الفلسفة ، وحبهم وتقديرهم لها .
ولكن بعض المستشرقين من أمثال (جولدزيهر) يرى أن توفيق فلاسفة المسلمين
بين الدين والفلسفة لا ينم عن قبولهم النفسى للفلسفة الإغريقية ، ولا عن اقتناعهم
بعصمتها ، بل ينم عن خشيتهم من جمهور المسلمين ، وعن محاولتهم تجنب سخط الرأى
العام الإسلامى على الفلسفة والفلاسفة^(١).

ولعل جولدزيهر يشير إلى ماكان من الخليفة العباسى المتوكل وممن أتى بعده من
الخلفاء من تضيق على الفلاسفة تلبية لرغبة الجمهور الناقم على الفلسفة والساخط
عليها ، ولكن ألم يكن الأقرب لتجنب سخط الرأى العام ، وغضب الجمهور ، الامتناع عن
الاشتغال بالفلسفة ، أو مناوأتها دون التقريب بينها وبين الدين ؟ لأن التقريب عمل عقلى
دقيق لا يستطيع الجمهور إدراكه ، حتى يكون ستاراً للفلاسفة من غضبه ، ووقاية لهم من
ثورته .

وإذن فتوفيقهم بين الفلسفة والدين ينبئ عن حبهم وتمسكهم بالفلسفة ، ويحقق لهم
هدفهم فى التمكين لها فى المجتمع الإسلامى ، وتهيئة الأذهان لتقبلها .

وعلى أى حال فإن فلاسفة الإسلام كلهم قد خاضوا فى هذا المجال ، سواء
فلاسفة المشرق ، أم فلاسفة المغرب أو الأندلس ، فإذا كان فلاسفة المشرق بدءاً من
الكندى قد عملوا على التوفيق بين الدين والفلسفة فإن فلاسفة الأندلس قد حنوا حنوهم
فى ذلك ، بل إنهم قد أولوا هذه القضية اهتماماً أكثر من فلاسفة المشرق ، ذلك أن
الباحث يلاحظ أن فلاسفة المشرق ولو أنهم اهتموا بالتوفيق بين الطرفين ، فإن أحداً
منهم لم يعن بتخصيص شئ من مؤلفاته ، سواء كان رسالة أو كتاباً لهذه الغاية ، على
حين يجد هذا واضحاً لدى فلاسفة المغرب أو الأندلس ، فمنهم من خصها برسالة ،
ومنهم من خصها بقصة ، ومنهم من خصها بكتاب أو أكثر كما سنرى .

ولعل ذلك يرجع إلى اختلاف الظروف التى أحاطت بكلا الفريقين ، ففلاسفة
المشرق كانت بيئتهم تسمح لهم بقسط كبير من حرية التفكير ، بينما وجد فلاسفة
الأندلس فى بيئتهم شيئاً من الاضطهاد والتعصب الفكرى .

(١) انظر الدكتور محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ٢٠٧ ، ط سادسة مكتبة وهبة
بالقاهرة سنة ١٩٨٢ م .

وبشئ من الإيضاح يمكن القول بأن فلاسفة المشرق لم يجدوا فى بيئتهم اضطهاداً أو عنتاً من الحكام أو غيرهم ، بل كانوا يتمتعون بحرية الفكر ، فالكندى مثلاً كان يعيش فى عهد الخلفاء العباسيين الذين عرفوا بحرية الفكر وحماية الفكر ، ولما جاء الخليفة المتوكل سنة ٢٢٢ هـ ، وأخذ فى اضطهاد أصحاب الفكر الحر ، صادف ذلك ضعف سلطان العباسيين وظهور الدويلات ، كالدولة السامانية ببخارى ، والدولة الحمدانية بحلب ، وتبع ذلك تفرق الفلاسفة والعلماء فى مراكز متعددة تابعة لأمراء يجدون لديهم كثيراً من التشجيع^(١) .

وإذن فظهور الدويلات أتاح للفلاسفة أن يجدوا رعاية من أمراء تلك الدويلات ، كما حدث للفارابى مع سيف الدولة الحمدانى ، أو يجدوا أماناً عند أمير آخر إن عانوا اضطهاداً عند أمير ، كما حدث لابن سينا^(٢) .

وإذا أضفنا إلى هذا أن الدولة العباسية كانت مختلفة العناصر ، علمنا إلى أى مدى كانت الظروف فى المشرق تجعل الفلاسفة أكثر جرأة وأماناً ، فأراؤهم يمكن أن تجد بيئة مناسبة هنا أو هناك .

ومن ثم فإن الفيلسوف فى المشرق وإن كان هناك ما قد يدعوه إلى التوفيق بين الدين والفلسفة فإنه لم يجد نفسه مضطراً لأن يخصص مؤلفاً من مؤلفاته لذلك .

أما فلاسفة الأندلس فقد عاشوا تحت حكم المرابطين ثم الموحدين ، فى بيئته مليئة بالتعصب ضد كل من أجاز لنفسه شيئاً من حرية الفكر ، وقد بلغ التعصب فى هذه البيئة درجة جعلت بعض الأمراء يوقعون - طلباً لمرضاة رجال الدين والشعب - بمن كانوا يحمونهم ويشاركونهم فى دراسة الفلسفة أحياناً ، كما حصل لابن باجة وابن رشد^(٣) .

ومن ثم وجد الفلاسفة أنفسهم مضطرين فى هذه البيئة إلى العمل على التوفيق بين الإسلام والفلسفة ، بل وإلى تخصيص الواحد منهم بعض مؤلفاته لهذا الغرض ، وذلك

(١) انظر جورجى زيدان : تاريخ أداب اللغة العربية ج ٢ ص ٢٢٠ . القاهرة سنة ١٩١٢ هـ .

(٢) انظر الدكتور عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٦ ، وقارن الدكتور الاهوانى : ابن سينا ص ٢١ .

(٣) انظر يوسف أشاخ : تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين ص ٣٧ وما بعدها ترجمة الدكتور محمد عنان ، القاهرة سنة ١٩٥٨ .

ليأمنوا من ناحية على أنفسهم ، وليبينوا للناس من ناحية أخرى أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين ، وأنهم يسعيان إلى هدف واحد وهو تحقيق الخير والسعادة للإنسان .

وأياً ما يكن فقد اهتم فلاسفة الأندلس اهتماماً فائقاً بالتوفيق بين الدين والفلسفة ، حتى أنه كان الشغل الشاغل لهم باعتباره الأساس الذى يمكن للفلسفة بين المسلمين فى هذه البيئة ، ويوطد دعائمها ، ويخفف من نزعة العداوة والكراهية لها .

وقد سلك هؤلاء الفلاسفة فى ذلك مسالك شتى ، وقدموا أنماطاً أو صوراً عديدة متباينة ، فمنها ما صدر على هيئة رسائل موجزة تشرح كيف يصل الفكر الحر النزيه إلى الحقائق الكبرى التى ورد بها الدين الحق ، من إثبات وجود الله تعالى وصفاته ، وتوضيح غاية الحياة فى صورة قريبة المثال بالنسبة للأذهان العامة ، ومن هذه الرسائل رسالة (الاعتبار) لابن مسرة القرطبي (ت . سنة ٢١٩ هـ) .

ومنها ما اتخذ أسلوب القصص التى تهدف إلى إثبات قدرة العقل على الوصول والترقى المتدرج إلى الملا الأعلى ، والوقوف على نفس الحقائق التى دعا إليها الدين ، ومن هذه القصص قصة (حى بن يقظان) لابن طفيل (ت . سنة ٥٨١ هـ) وقد أبرزت هذه القصة وجود طريقين للمعرفة : طريق النظر ، وطريق الكشف والإلهام ، وقد جعل ابن طفيل بطل قصته (حى) يسلك السبيلين معاً ، فيستمد معرفته بالأشياء عن طريق الحس ، ويستنبط ويحلل ويعلل عن طريق العقل ، ويتنوق وتفيض عليه المعرفة عن طريق الكشف .

ومن صور التوفيق بين الدين والفلسف فى هذه البيئة ما تناول بالمقارنة العامة الخطوط الأساسية لكل من الدين والفلسفة ، ونجد هذا لدى ابن رشد الذى خصص لذلك كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ويعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب التى تنشد المنهج العقلى كوسيلة لإثبات اتفاق العقل والشرع ، ومن ثم اتفاق الفلسفة أو الحكمة والشريعة كما يبدو من عنوان الكتاب .

وإذا كان ابن رشد قد تناول هذه المشكلة فى هذا الكتاب بصورة إجمالية فإنه تناولها بصورة مفصلة فى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » .

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد قد تميز - كما سنرى - على فلاسفة الأندلس بل وفلاسفة المشرق أيضاً في هذا المجال ، وتفرد بمنهج لم يسبقه إليه أحد من فلاسفة الإسلام جميعاً ، ولذا فمن الصواب القول بأننا لانجد فيلسوفاً من فلاسفة العرب يحتل المكانة التي يحتلها فيلسوفنا ابن رشد^(١).

وبعد أن أشرنا إلى أهم الصور التي تنطوى عليها محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الأندلس والتي سوف نقتصر عليها في هذا البحث ، نحاول أن تلقى الضوء عليها بشئ من التفصيل فيما يلي :

(١) انظر الدكتور عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ١٥ ط ثانية ، دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٨٤ م .

أولاً : التوفيق بين الدين والفلسفة

عند ابن مسرة

ابن مسرة - محمد بن عبدالله بن مسرة - فيلسوف قرطبي عاش في القرن الثالث الهجري ، فقد وُلد في شعبان سنة ٢٦٩ هـ ، وتوفي في شوال سنة ٣١٩ هـ . اشتغل بالجدل والمناقشات الكلامية وخصوصاً مع المعتزلة ، وتعددت رحلاته إلى الشرق .

وقد ذكرت المراجع أنه نقل الفلسفة المزوجة بالفنوص إلى الأندلس ، وأنه اتهم بالزندقة ، كما ذكر بعض الباحثين أن كتبه قد أحرقت^(١).

ويكاد يجمع الباحثون على أن العقلية الأسبانية أو الأندلسية في المراحل الإسلامية الأولى لم تكن مهياة لأن تقبل الفكر الجديد المشوب بالفلسفات الطبيعية الجامعة على الرغم من اعتماد الأندلس في هذه الفترة على الشرق في ثقافته العقلية ، وتعدد الرحلات بينهما .

ومعنى هذا أن الفلسفة وجدت مقاومة ومعارضة في الأندلس ، كما وجدت تلك المقاومة والمعارضة من قبل في المشرق ، ومن ثم وجد ابن مسرة أن عليه أن يعمل على تخفيف حدة هذه المقاومة ، وأن يمهّد لها أرضاً ثابتة في البيئة الأندلسية ، وأن يهيئ القلوب والعقول لتقبلها .

ولتحقيق ذلك حاول أن يثبت اتفاق الفلسفة والدين ، أو العقل والوحى في رسالته التى ألفها لذلك ، وهى رسالة (الاعتبار) التى تلقى الضوء عليها فيما يلى :

رسالة الاعتبار :

لقد عالج المؤلف فى هذه الرسالة موضوعاً فلسفياً بحثاً ، وهو إثبات أن العقل والوحى طريقان يؤديان إلى شئ واحد ، وأن الفلسفة والدين نهجان مختلفان من حيث الوسيلة ولكنهما متفقان من حيث الغاية ، إلا أن الدين يبدأ من الأعلى إلى الأسفل ، بينما العقل يبدأ من الأسفل ويأخذ طريقاً متدرجاً حتى يصل إلى أعلى ، فالفيلسوف

كالنبي في طلب الحق ، وهداية الناس إلى الخير ، وإن كان الحق يأتي إلى النبي مباشرة من الله تعالى ، فيما يسعى الفيلسوف إليه بالنظر والفكر ، وقد ينجح في مسعاه إذا توفرت لديه النية الصحيحة .

ونظراً لأن موضوع الرسالة موضوع فلسفي - والناس آنذاك يضطهدون الفلسفة ويعادونها - فإن المؤلف اضطر لستر اسمه بصفة محببة إلى نفوس أهل بلده ، وهي صفة (الفقيه) ، وذلك ليضمن عدم إحراقها من جهة ، ولئلا يتعرض للإيذاء من يقتنيها .

وقد ذكر أصحاب التراجم أن هذه الرسالة كانت من مؤلفات ابن مسرة ، كما ذكر ذلك بروكلمان ، وإن كانوا قد أشاروا إلى أن اسمها هو « التبصرة »^(١) .

ولكن محقق الرسالة أثبت أن اسمها « الاعتبار » وليس (التبصرة)^(٢) ، وهذا هو الأقرب إلى الصواب ، لأن هذا الاسم يتفق مع مضمون الفكرة التي تدور حولها الرسالة ، ويبدو أن ابن مسرة مال إلى استخدام هذا الاسم أو هذه الكلمة لأنها كلمة قرآنية لها إحياءاتها التي تضيء على الرسالة نوعاً من القداسة ، مما يهيئ النفوس لتقبلها ، وكان ابن مسرة حريصاً على ذلك لأن محاولته للتوفيق بين الدين والفلسفة تعدّ من المحاولات المبكرة في هذا المجال ، إذ لم يفصل بينه وبين الكندي إلا نصف قرن تقريباً .

وجوهر الرسالة يدور حول فكرة تتلخص فيما يلي :

الوحي والعقل سبيلان لمعرفة الحقيقة ، لكن الوحي يبدأ من أعلى ، أي من الله ثم يهبط تدريجياً حتى يصل إلى أسفل العالم ، بينما العقل يسير على النقيض من ذلك ، حيث يبدأ من أسفل ويصعد تدريجياً حتى يصل إلى الحقيقة العليا وهي الله ، وبهذا يلتقي الطريقتان - طريق الوحي النازل من أعلى لأسفل ، وطريق العقل الصاعد - في إثبات الحقيقة الكبرى التي ينبغي أن يسعى الإنسان لإدراكها ، يقول ابن مسرة فتبين لك أن « كل ما خلق من شيء موضوع للفكرة » ثم يضيف إلى ذلك قوله في شأن الحكماء أو الأولياء المستبصرين « أجل والله لقد أطلعهم الفكرة على البصيرة فشهدت لهم السماء

History of Islamic People, P. 378.

(١) انظر كتابه :

(٢) حقق هذه الرسالة ونشرها كملحق لكتابه « في الفلسفة الإسلامية » ص ٣٣٤ الأستاذ محمد كمال

جعفر .

والأرض بمانبأت به النبوة أنه ماخلق هذا العالم المنضد المحكم الموزون باطلاً»^(١).

ويوضح مانبأت به نبوة فيقول « فنبأت الرسل عن أمر الله تعالى ، وافتتحت بالأعظم فالأعظم والأول فالأول في الصفة ، فدلّت على الله عز وجهه ، وعلى صفاته الحسنى وكيف بدأ خلقه وأنشأه ، واستوى على عرشه ، وكرسى ملكوته وسماواته وأرضه إلى آخر ذلك»^(٢).

وأما بالنسبة لطريق الاعتبار والتأمل فيقول المؤلف « فقد أمرنا (الله) بالاعتبار لذلك ، وأشار إلى البؤوفيه من آيات الأرض ... فالعالم وخلائقه كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى مافى العلا من آيات الله الكبرى ، والمترقى إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى ، فهم يترقون بتصعد العقول من مقامهم سفلاً إلى ما انتهت إليه من صفات الأنبياء من الآيات العلى ، فإذا فكروا أبصروا ، وإذا أبصروا وجنوا الحق واحداً على ما حكّت الرسل عليهم السلام ، وعلى ما وصفوا به الحق عن الله ، وأنه متفق متصادق»^(٣).

ثم يسوق ابن مسرة خلاصة قضيته فيقول عن هؤلاء المفكرين « فوجدوا الاعتبار يشهد للنبا فيصدقّه ، ووجدوا النبا موافقاً للاعتبار لا يخالفه ، فتعاوض البرهان ، وتجلي اليقين ، وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان»^(٤).

وبعد أن يصل إلى هذه النتيجة يقرر أن من الواجب تأييد التدبر والاعتبار لما جاء به الرسول ، إذ أنه لا يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة علم الكتاب حتى يقر الخبر بالاعتبار ، ويحقق السماع بالاستبصار»^(٥).

ومن الجدير بالذكر أن ابن مسرة بهذا الموقف من الوحي والعقل كان له دور بارز في تهينة الأذهان فى الأندلس لتقبل التفكير الفلسفى ، مما يجعله رائداً لمن ظهر بعده ونادى مثله فى تلك البيئة بأن الدين والفلسفة لا يختلفان « من حيث الغاية ، فهما يبحثان ويعلمان حقيقة واحدة بطرق مختلفة»^(٦).

(١) انظر رسالة الاعتبار لابن مسرة ص ٣٢٧ ضمن كتاب الدكتور محمد كمال جعفر : فى الفلسفة الإسلامية .

(٢) السابق ص ٣٣٨ .

(٣) (٤ ، ٣) السابق ص ٣٣٨ .

(٥) السابق ص ٣٣٩ .

(٦) انظر هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٥٠ ترجمة نصير مروّة ، عويدات ، بيروت سنة ١٩٦٦ م .

وينبغي التنبيه إلى أن الرسالة تحفل بالمصطلحات الفلسفية والعلمية التي تتصل بالطبائع الأربع والأفلاك والنفوس وتقسيمها وخصائصها .

ولانكر أن الرسالة تثير كثيراً من المشكلات دون أن تدعى قدرة مطلقة على حلها ، ولكننا ننكر ما يثيره البعض من أن ماقررت من قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة مستقلاً عن الدين ، يقضى إلى القول بإمكان الاستغناء عن الدين كلية مادام العقل كافياً في هذا الميدان ، وليس من الإنصاف أن نتهم ابن مسرة بذلك ، لأنه يلح في مناسبات كثيرة على ضرورة الجمع بين حقائق الوحي وبين ثمار العقل في نظام فكري متكامل ومتناسق ، وهذا حق لا غبار عليه ، لأنه لايعنى إلا أن يجعل من العقل ظهيراً للدين .

ومهما يكن من شيء فإن للرسالة أهميتها الخاصة التي ترجع إلى أنها تعد إحدى المحاولات المبكرة بعد الكندي - فيلسوف العرب - مباشرة للتوفيق بين العقل والوحي ، كما أنها تساعدنا في التعرف على طبيعة وتطور الفلسفة الإسلامية عامة ، وعلى تبين ذلك لدى ابن مسرة بصفة خاصة .

وبعد أن قدمنا هذه اللوحة عن رسالة ابن مسرة يجدر بنا أن نتحدث عن التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الوحي والعقل في هذه الرسالة .

التوفيق في رسالة ابن مسرة :

لقد سجل ابن مسرة محاولته للتوفيق بين الوحي والعقل في رسالته (الاعتبار) التي ألفها استجابة لرغبة تلميذه الذي كتب إليه يقول : إنه قرأ في بعض الكتب أنه « لايجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل » وقد طلب من أستاذه أن يشرح له ذلك ، وأن يذكر له بعض الأمثلة التي تؤيد هذا الخبر .

وسواء كان هذا صحيحاً ، أو كان وسيلة لتهيئة ذهن وتشويق القارئ فإننا نجد أنفسنا في هذه الرسالة وجهاً لوجه أمام محاولة تعد من أهم المحاولات لتمهيد مكان أمين للفلسفة في المحيط الإسلامي وخاصة في البيئة الأندلسية ، دون إسراف في إدعاء

الاتفاق التفصيلي بين حقائق الفلسفة وحقائق الدين ، ذلك أن الشواهد التي سيقت في الرسالة إنما تتصل بخطوط عريضة وأفكار عامة تعتبر من الأسس الهامة المكونة لكل دين حق ، وهو وحدانية الله تعالى وتفرده بالذات والفعل والتأثير .

وعلى أي حال فإذا كانت الرسالة لاتقوم بعملية التوفيق التفصيلي ، فإنها تمهد لذلك تمهيداً تاماً بما تضمنته من أسس هامة وضرورية تستند إليها عملية التوفيق ، وأهم هذه الأسس تتلخص فيما يلي :

١ - أن طريقة الاعتبار والتفكير واجبة في نظر الدين .

٢ - أن الاعتبار هام وضروري للدين .

٣ - أن الاعتبار يتفق مع النبأ ، ويتلاقى مع الدين .

ونوضح ذلك فيما يلي :

١ - طريقة الاعتبار واجبة ، لقد فضل ابن مسرة لفظ الاعتبار كما قلنا لماله من وقع في النفوس المؤمنة المتدينة التي تنفر من لفظ فلسفة أشد النفور ، وهذا اللفظ يمثل - في نظر ابن مسرة - الأساس العقلي الاستبطائي للبحث والسعى وراء الحقيقة ، وهو بهذا يرادف كلمة (تفكير) وكلمة (تأمل) .

وطريقة الاعتبار طريقة خاصة من البحث والتأمل والاستبطان الذي لاينكر الجانب النفسي ، وقد صرح ابن مسرة بأن طريقة الاعتبار هذه هي الأساس « الذي دار عليه وابتغاه المنتظمون المسمون بالفلاسفة بغير نية مستقيمة فأخطأوه وضلوا عنه ، فتأهوا في الترهات التي لانور فيها »^(١).

فهذه الطريقة إذن - في نظر ابن مسرة - ليست شيئاً سوى طريقة الفلاسفة المعهودة مضافاً إليها العنصر الوجداني .

وعلى أي حال فإن الاعتبار أمرحث عليه الإسلام ، ذلك أن الله تعالى إنما جعل لعباده العقول التي هي نور من نوره ليبصروا بها أمره ، ويعرفوا بها قدره ، ويستنبطوا صفاته - التي تتفق مع الصفات التي أوحى الله بها إلى أنبيائه - فقد جعل الله سبحانه

(١) انظر رسالة الاعتبار ص ٣٤٥ .

فى كل أرض وفى كل سماء آيات دالة عليه ، مفصحة عن ربوبيته « فالعالم كله كتاب ، حروفه كلامه ، يقرأه المستبصرون بعيان الفكرة الصادقة على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم ، وأبصار قلوبهم تغلب فى الأعاجيب الظاهرة المكتوبة ، المكشوفة لمن رأى ، المحجوبة عن تلهي » (١).

ويستشهد ابن مسرة بآيات كثيرة من القرآن الكريم ، تحت على النظر والتأمل ، مثل قوله تعالى ﴿ أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وماخلق الله من شئ ﴾ (الاعراف الآية ١٨٥) فكل ماخلق الله موضوع للفكرة ، ومطلب للدلالة ، وقد أمرنا - كما يقول ابن مسرة - بالاعتبار والبدء فيه من آيات الأرض ، قال تعالى ﴿ ياأيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء ﴾ (البقرة الآية ٢١) وقال ﴿ وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم أفلاتنبصرون ﴾ (الذاريات الآية ٢٠ ، ٢١) .

ولاريب فى أن ابن مسرة كان يهدف إلى أن يثبت قاعدة التفكير ، وأن يكسبها قداسة دينية كخطوة تمهيدية لتقبل مانتتجه هذه الطريقة من فلسفات ، ونظريات ، وليس فى هذا مايبرر اتهامه بسوء النية ، لأن مايريد إثباته هو مايفهم من الآيات القرآنية الصريحة التى تحت الإنسان على التأمل والنظر فى خلق الله وصنعه ليذكر مافيه من إحكام وإتقان ، مثل قوله تعالى ﴿ فاعتبروا ياأولى الأبصار ﴾ (الحشر الآية ١٢٨٥) وقوله ﴿ ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ﴾ (الملك الآية ٣) وما إلى ذلك من الآيات الصريحة فى الدعوة إلى التأمل والتفكر والتدبر .

٢ - الاعتبار هام وضرورى للدين ، يرى ابن مسرة أن الاعتبار ضرورى لتأييد الدين وتأييد ما جاء به الرسول من جهة ، ولتحقيق اليقين للإنسان من جهة أخرى ، واليقين أساس الثواب والسعادة ، وقد صرح بأن الله تعالى قد حض فى كتابه على التفكير والاعتبار والتبصر ، وبعث الأنبياء يبينون للناس الأمور الباطنة ، ويستشهدون عليها بالآيات الظاهرة « ليلبغ الناس إلى اليقين الذى عليه يثابون ، وبه يطالبون ، وعنه يسألون ، قال تعالى ﴿ يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون ﴾

(١) السابق ص ٢٢٦ .

(الرعد الآية ٢) وقال ﴿ حتى إذا جاؤا قال أكذبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علماً ؟ أم ماذا كنتم تعملون ﴾ (النمل الآية ٨٤) « (١) » .

ثم يقول ابن مسرة عن طريقة الاعتبار « فبهذه الطريقة التي دل عليها الكتاب وأرشدت إليها الرسل ، يكتسب النور الذي لا يطفأ أبداً ، وتستفاد البصائر الصادقة التي بها اقترب المتقربون من ربهم ، ووصلوا في الدنيا والآخرة إلى المقام المحمود ، وعاینوا الغیب بأبصار قلوبهم ، وعلموا علم الكتاب ، فشهدت قلوبهم له أنه الحق ، قال الله تعالى ﴿ أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى ؟ إنما يتذكر أولوا الألباب ﴾ (الرعد الآية ١٩) ولا يصل بشر إلى معرفة علم الكتاب حتى يقرن الخبر بالاعتبار ، ويحقق السماع بالاستبصار ، جعلنا الله وإياكم من الموقنين المستبصرين » (٢) .

والواقع أن التأمل والاعتبار هو الذي يتيح للإنسان أن يفهم تشريع الله ويدرك أسرارهِ ويقف على مافى الخلق من دقة وإحكام وإبداع واتساق ، وعندئذ يوقن بعظمة الخالق ويشهد بوحداية الله تعالى وتفردهِ بالخلق والعبادة ، ويردد قائلاً : ﴿ ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانهك ﴾ ، ومن هنا ندرك السر في أن العلماء هم أشد الناس خشية لله تعالى كما قال الحق سبحانه وتعالى في كتابه الكريم ﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء ﴾ (فاطر الآية ٢٨) .

٢ - الاعتبار يتفق مع النبأ ويتلاقى مع الدين ، إن الفكرة الرئيسية التي تعدّ محور رسالة الاعتبار هي الفكرة التي تلخص « في أن المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى لا يجد إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل » .

ومعنى هذا أن الاعتبار طريق يوصل إلى الحقائق الإلهية التي أتت عن طريق النبأ أو الوحي ، إلا أن الوحي يبدأ من الموجود الأعلى وهو الله ثم يهبط تدريجياً حتى يصل إلى أسفل ، أما الاعتبار أو العقل فإنه يبدأ من أسفل ويصعد تدريجياً حتى يصل إلى الحقيقة العليا .

فالعالم وخلاتقه كلها في الأرض والسماء مجال يتأمل فيه المعقبون ، وإذا تأملوا وفكروا فيه استطاعوا أن يصلوا إلى إدراك الحق ، وعندئذ يجنون أن الحق واحد على

(١) السابق ص ٣٣٧ .

(٢) رسالة الاعتبار ص ٣٣٩ .

ما حكى الرسل عليهم السلام ، وعلى ما وصفوا به الحق عن الله ، وأنه متفق لا اختلاف فيه فهو هو ، يقول ابن مسرة « فوجدوا الاعتبار يشهد للنبا فيصدق ، ووجدوا النبا موافقاً للاعتبار لا يخالفه ، فتعاوض البرهان ، وتجلي اليقين وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان »^(١) .

ومن الجدير بالذكر أن ابن مسرة لا يكتفى بتقرير هذه الحقيقة ، وإنما يحرص على تطبيقها من خلال تقديم مثال شارح موضح لها ، لأن الحقيقة لإتساق ولا تكون مقنعة للناس إلا إذا كانت مصحوبة بالتطبيق العملي والمثال الشارح .

وقد أشار إلى أن لتأكيد هذه الحقيقة أمثلة كثيرة ، ولكنه اقتصر على ذكر مثال واحد وضح فيه كيف يمكن للإنسان عن طريق الملاحظة والتأمل في المخلوقات أن يصل إلى استنباط وإدراك المبادئ والحقائق التي تتفق في النهاية مع الحقائق الدينية التي أتى بها الوحي .

وفي بداية عرضه لهذا المثال ذكر^(٢) أن الناظر يمكن أن ينظر إلى واحد أو أكثر من أنواع الموجودات الثلاثة : الحيوان أو النبات أو الموات (أى الجماد والمادة) فإذا نظر إلى النبات مثلاً وجده عوداً مواتاً لحياء فيه ، ولكنه يجد الغذاء يندفع فيه من أسفل إلى أعلى ، وموزعاً على أقسام لاتعدوها من الضروب المختلفة لهذه الأجزاء : عود وقشر وورقة ونواة وثمر ونواة ، وإذا كانت طبيعة الماء تتحرك إلى أسفل فمعنى ذلك أن صعود الغذاء لم يصدر عن الماء ، وليس من العناصر ما تتحرك طبيعته إلى أعلى إلا النار مما يمكن أن ينسب إليها حركة الرفع ، ولكن هذا التفسير لا يكفي ، إذ أن الماء والنار ليس طبيعتهما التقسيم والتفصيل على النحو الذى نراه دقيقاً فى النبات من حيث الشكل والطعم والرائحة ، بل ولا يكفي أيضاً لتفسير هذا التنوع والاختلاف أن يضم الهواء والتراب إلى الماء والنار ، إذ أن العناصر الأربعة متحدة فى كل نبات مع تنوع النباتات واختلاف صنوفها .

ثم إن هذه العناصر تعتبر أضعافاً لاتألف من قبل نفسها ، بل لأبد لها من مؤلف يردها بقوته إلى ما هو خلاف طبيعتها ، من التنافر إلى التآلف .

(١) السابق ص ٣٢٨ .

(٢) السابق ص ٣٣٩ وما بعدها .

وهذا المؤلف لايجوز أن يكون ذا طبيعة محصورة كهذه الطبايع ، لأن الطبيعة المحصورة لاتفسر التنوع والتشكل المتعدد الألوان فى النبات ، فوجب أن يكون المؤلف قوة أكبر من الطبيعة ، فارتقت الهمة الباحثة إلى أعلى ، وقال لعلها السماء الأولى وقاده البحث والتأمل إلى أن هذه القوة ليست هى السماء ، بل ولا السموات التى فوقها ، لأن حركتها الرتيبة المنظمة تدل على أنها محكومة مسخرة ، فيلزمها من المحودية والانقياد ما لزم تحتها من نبات الأرض .

ويتابع المتأمل بحثه عن مصدر هذا التسخير والتدبير ، وينشده مرة فى النفس الحيوانية المتصرفة ذات السمع والبصر والحركة والفهم ، وتطرق به البحث إلى عالم النفس ، ولكن سرعان ماتبين له أنه غير كاف فى تفسير هذه الظواهر ، رغم ما يتمتع به هذا العالم من سمو وإحاطة ، وذلك لخضوعه للقهر والتصرف من مبدأ غيره .

وما يزال ابن مسرة يحلق بنا فى أجواء من الاستدلال الصاعد مسجلاً ملاحظاته على ما يفتور النفس الإنسانية من ضعف وشيخوخة ونقص وزيادة ، ومنتهياً إلى أن عالم النفس رغم سموه ، لا يصلح أن يكون تفسيراً لمظاهر التدبير فى جزء واحد ، فضلاً عن سائر الأجزاء من العالم .

ويتابع فيلسوفنا تدرجه إلى أعلى حتى يصل إلى أسمى ما يمكن أن يخاله الفكر الإنسانى مصدراً لمثل هذا التدبير ، وهو الجانب العقلى ، ومع ذلك يثبت التحليل أن هذا المبدأ لا يصلح أيضاً أن يكون هو القوة المسيطرة المدبرة ، لأنه لم ينبج من كونه خاضعاً لمؤثرات خارجية تعلو عليه .

وينتهى ابن مسرة فى هذه الرحلة إلى الوصول إلى مبدأ متعال ، لا مثال له ، ولانهاية له ، ولا بدء له ، ولا جزء له ، ولا غاية له ، فتعالى الملك الأعلى .

ومن الجدير بالذكر أن ابن مسرة قد حرص على أن يصبغ الخصائص الفلسفية التى اعتاد كثير من الفلاسفة أن يطلقوها على هذا المبدأ الأعلى ، بالصبغة الدينية المحضة ، باستعمال الصفات الثقيلة والألفاظ الشرعية ، فنلاحظ مثلاً أنه بدل أن يقول عن هذا المبدأ إنه « العلة الأولى » أو « المحرك الأول » نراه يقول : هو الأول والآخر ، ويقول الواحد الخالق المحيط المقيم على جميع ما خلق ، الذى يمسك السموات والأرض أن تزولا ، الفعال لما يشاء .

وبعد أن عرض ابن مسرة هذا المثال - الذى يعد نموذجاً للاستدلال الذى لاتنقصه الثقافة الفلسفية فى عصره - عبر عن خلاصة نتائجه فى هذ الشأن فى عبارات موجزة ، كقوله « فقام الوجود به اضطراراً فى حس العقل مع عدم المثال والجنس »^(١) وقوله عن منهجه « فأراك ملكوته كله مزموماً بزمامه ، ومحصوراً فى إحاطته ، مرتباً بتقديره ، متصرفاً بتدبيره ، قائماً على نهايته ، مضطراً إلى إرادته ومشيتته ، لاحاكماً فيه غيره ، ولا مسلك فيه لشيء دون إذنه »^(٢).

وينتهى ابن مسرة إلى تأكيد فكرة اتفاق النبأ مع الاعتبار أو الوحي مع العقل قائلاً « فجاء خبر النبوة مبتدئاً من جهة العرش ، نازلاً إلى الأرض ، فوافق الاعتبار الصاعد من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء لافرق ، ولم يأت نبأ عن الله بيناً إلا وفى العالم آية دالة على ذلك النبأ ، وليس فى العالم آية دالة على نبأ إلا والنبوة قد نبأت به ، ونبت عليه ، إما تفصيلاً وإما مجملأً ، فلما اتفق البرهان ، وتصادق النبأ الموصوف بالآثر المفهوم لزم العقل ضرورة الإقرار »^(٣).

ومع تقديرنا لعبقرية ابن مسرة التى ظهرت فى أفكاره فإننا لانوافقه فيما زعمه من أنه لم يأت نبأ عن الله بيناً إلا وفى العالم آية دالة على ذلك النبأ ، لأن هذا غير مسلم بالنسبة لكثير من الأنبياء التى تتعلق بالحياة الآخرة .

(١) رسالة الاعتبار ص ٣٤٤ .

(٢) السابق ص ٣٤٥ .

(٣) السابق ص ٣٤٧ .

ثانياً : التوفيق بين الدين والفلسف

عند ابن الطفيل

ابن الطفيل أبوبكر محمد بن عبدالمك فلفلسوف أندلسى ولد بإحدى المدن القريبة من غرناطة فى أوائل القرن السادس الهجرى - قفلى سنة ٥٠٤ ، تعلم علوم زمانه ودرس الحكمة بأقسامها ، وبرع فى الطب والفلسفة وغيرهما من العلوم ، وذاعت شهرته ، وتقلب فى الوظائف حتى أصبح وزيراً لأبى يعقوب يوسف وطبيبه الخاص ، وقد حظى بصداقته ، وذلك لميل الخليفة أبى يعقوب إلى العلم ، وحبه للحكمة . ولهذا فإن ابن طفيل حرص على أن يجمع فى بلاط الخليفة كبار العلماء والمفكرين ، وهو الذى قدّم ابن رشد إلى أبى يعقوب يوسف ، وطلب منه شرح كتب أرسطو الفلسفية لرغبة الخليفة فى ذلك نظراً لما يجده فى أسلوبه من الصعوبة والفموض ، وقال له فى ذلك « إنك أقوى منى عزماً ، فعليك بكتب أرسطو ، وأعتقد أنك ستأتى عليها كلها ، لأنى أعرف سمو عقلك ، ووضوح فكرك وتجلذك ، أما أنا فإن كبر سننى واشتغالى بخدمة أمير المؤمنين ... كل ذلك بمنعنى من الإقدام على هذا الأمر » (١) .

وقد بقى ابن طفيل فى خدمة أبى يعقوب إلى أن توفى الخليفة سنة ٥٨٠ هـ ، ولما قام بعده بالأمر ابنه أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور مكث ابن طفيل فى خدمته ، وأكرمه المنصور إلى أن توفى سنة ٥٨١ هـ ، فشارك المنصور فى دفنه وسار فى جنازته . وعلى أى حال فإن ابن طفيل كان من المعجبين المقدرين للفلسفة ، وإن كان لم يصل إلينا من كتبه غير رسالة أو قصة « حى بن يقظان » ونحاول أن نلقى الضوء على هذه القصة .

قصة حى بن يقظان :

لجأ ابن طفيل إلى التعبير عن أفكاره الفلسفية من خلال هذه القصة بأسلوب رمزى نظراً للموقف العدائى الذى كان يقفه الفقهاء والعامة فى الأندلس من الفلسفة وقد أعرب ابن طفيل عن السبب الذى دفعه إلى تأليف هذه القصة فأشار إلى أنها كانت استجابة

(١) انظر المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ١٢٧ . ط . القاهرة سنة ١٩٤٩ م .

لرغبة صديق سألته أن يبيث إليه شيئاً من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابن سينا ، وذكر أن غرض السائل من مطلوبه لا يعدو أحد أمرين : أحدهما أن يتعلق سؤاله بما يراه أصحاب المشاهدة والنوق في طور الولاية ، وهذا مما لا يمكن إثباته - في نظر ابن طفيل - في كتاب ، ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالته حقيقته ، وصار من قبيل القسم النظري ، وثانيهما أن يكون غرضه من سؤاله التعريف بالحكمة المشرقية على طريقة أهل النظر ، وهذا أمر ممكن ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه ،^(١) لأنه من الغرابة بحيث لم يظفر باليسير منه إلا القليل ، ومن ظفر منه بشئ لم يعبر عنه إلا بطريق الرمز ، نظراً لأن الشريعة قد منعت من الخوض فيه ، والفلسفة التي وصلت إليهم في كتب أرسطو والفارابي وكتاب الشفاء لابن سينا لا تفي بالغرض في توضيح طريقة المشاهدة والكشف ، بل ولم يكتب أحد من أهل الأندلس شيئاً يحقق الغرض ، وما كتبه ابن باجة في صفة الاتصال لا يتصل بطريق الكشف والمشاهدة ، وإنما يتصل بطريق العلم النظري والبحث الفكري .

ومن هنا حاول أن يبيث أسرار هذه الحكمة المشرقية في قصته ، ويتلخص هذه الحكمة في طريقة أهل النظر الذين لا يقتصرون في معرفة ما بعد الطبيعة على المعرفة النظرية فقط التي ينتهي إليها بطريق القياس والبرهان والبحث الفكري ، بل يسلكون أيضاً طريق المعرفة الحدسية التي ينكشف فيها الأمر للنفس بوضوح زائد ، فهم يبدؤون بطرق البحث والنظر أولاً ، ثم ينتهون من ذلك إلى النوق والمشاهدة حتى يتحقق الكمال .

وغاية الكمال طلب الفناء عن النفس والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تغيب السماوات والأرض وما بينهما عن فكر المريد ، وتزول الصور الروحانية والقوى الجسمانية وتغيب ذاته في جملة النوات الروحانية ، ويتلاشى الكل ويضمحل ولا يبقى إلا الواحد الحق ، ويشاهد حينئذ ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، ولا سبيل إلى وصف هذا الحال ، لأنها حال يضيق عنها نطاق العبارة ، وهي كما قال ابن طفيل شبيهة بالسكر أو من نمط فوق نمط الحس « فلاتعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب

(١) انظر الأستاذ أحمد أمين : هي بن يقطان (عند ابن طفيل) ص ٥٦ ط - ثالثة دار المعارف : مصر

سنة ١٩٦٦ م .

بشر ، فإن كثيراً من الأمور التي قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها ، فكيف بأمر لاسبيل إلى خطوره على القلب ولا هو من عالمه ولا من طوره ؟ ... ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن ينوق الألوان المصبوغة من حيث هي ألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً^(١).

وقد ذكر ابن طفيل أن حى بن يقظان قد وصل إلى هذه المرتبة بنفسه من غير أن يأخذ العلم ، لأنه تربى تربية طبيعية ، ولتوضيح ذلك نقدم فيما يلي موجزاً لقصة حى .

موجز القصة :

ذكر ابن طفيل أن حى بن يقظان نشأ فى جزيرة مهجورة من جزر الهند التى تحت خط الاستواء ، والتى ليس بها أحد من البشر ، وأشار إلى أنه ربما يكون قد تولد تولداً طبيعياً وتلقائياً من صلصال كالقخار ، لأن هذه الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء ، وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً ، وقد تخمرت على مر السنين قطعة جيدة من طينة هذه الجزيرة ، وامتزجت فيها العناصر الأربعة امتزاج تكافؤ وتعادل حتى أصبحت مستعدة لقبول الحياة ، حينئذ تعلق بها الروح الذى هو من أمر الله ودبت فيها الحياة ، وتخلق منها جنين أخذ ينمو ويكتمل حتى صار بشراً سوياً .

وربما يكون قد ولد من أب وأم فى جزيرة مجاورة لجزيرته من أخت الملك التى تزوجت سراً ، فلما وضعت خافت من أخيها ، فوضعت فى صندوق أحكمت إغلاقه وألقت فى اليم ، فحمله التيار حتى قذف به إلى شاطئ جزيرة لم تطأها من قبل قدم إنسان ، وكاد يلقي حتفه لو لم تعثر عليه ظبية كانت قد فقدت وليدها ، فحنت عليه ، وألقت به ثديها .

وأياً ماكان الأمر فقد تبنت الظبية حى بن يقظان وامتت بتربيته ورعايته ، وقد وصف ابن طفيل تربية الطفل وتعهد الظبية له وصفاً دقيقاً يدل على شدة الملاحظة وسعة الاختبار ، وشرح محاكاة الطفل لأصوات الحيوانات فى الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستنفاع^(٢).

(١) حى بن يقظان ص ٥٥ .

(٢) السابق ص ٦٧ .

ولكنه لما كان أكثر نكاه من بقية أنواع الحيوان بالجزيرة فإنه أخذ يكتسب كثيراً من المعارف عن طريق حواسه وذكائه وتجاريه ، ويفيد من هذه التجارب ، فستقر نفسه بأوراق الشجر وجلد الحيوان ، واتخذ لنفسه سلاحاً خاصاً اخترعه ، حتى يدفع عن نفسه أذى الحيوانات الزخري ، وحتى يخيفها ، فهابته وسلم من أذاها ، وكان يتقدم في المعرفة والسيطرة على الطبيعة بصورة متدرجة حسب مراحل معينة ، جعلها ابن طفيل سبع مراحل أو أسابيع وجعل مدة كل واحدة منها سبع سنوات - حتى توصل بعد المرحلة السابقة (أى بعد $7 \times 7 = 49$ سنة) إلى أسمى ما يمكن أن يصل إليه العقل البشرى وهو الكشف الباطنى والمشاهدة .

وخلال هذه المراحل ظل حى يفكر ويكتسب المعارف المختلفة ، فلما ماتت الطبيعة حزن عليها وحاول أن يعرف سبب موتها فشق صدرها ووصل إلى القلب ، فشرحه وعرف أن الروح تكون فيه ، وأنها هى السبب فى الحياة ، فلما غابته برد الجسم ومات ، كما عرف حفظ النار وأدرك منافعتها .

ثم بحث فى العالم الطبيعى وأدرك خصائصه ، وتخرج حى بن يقظان من معرفة الكائنات ومعرفة نفسه إلى اعتقاد أن هناك سبباً فعالاً لهذه الصور ، بحيث يكون علة تخلق جميع الموجودات ، ثم أخذ يبحث عن هذا الخالق فى السماء والنجوم ، وفى العالم الذى يبدو وحدة متصلة .

وعندئذ تسائل عن هذا العالم ، أمخلوق هو من العدم أم قديم ، ولم يترجح عنده أحد هذين الاحتمالين على الآخر ، لأنه كلما أزمع على اعتقاد واحد منهما اعترضته عوارض كثيرة^(١) ولذا فإنه أثر أن يترك المسألة معلقة ، وخاصة أنه وجد من الضروري فى كلا الحالين أن يعترف المرء بوجود خالق غير جسمى لهذا العالم ، وهذا الخالق لا بد أن يكون متصفاً بالحكمة والعلم والقدرة ، فأتجه إلى البحث عن هذا الخالق ، لكنه أدرك أنه لا يمكن أن يدرك مادامت نفسه متصلة بالجسد ، غير أنها إذا فارقت البدن أمكنها إدراك الله ، ولهذا أخذ حى نفسه برياضة مجهدة مكنته من الاستغراق بفكره فى التأمل العقلى حتى كاد ينسى كل ماحوله ، وينسى نفسه أيضاً ، وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق ، حتى تلتى له ذلك ، وغابت عن فكره أفكار السموات

(١) الدكتور عاطف العراقي : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص ١١٢ دار المعارف سنة ١٩٨٢ م

والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية ، وغابت ذاته ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباءً منثوراً ... واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر^(١).

وبعد أن وصل حى إلى ذلك وأدرك الحقائق العليا التقى (بأبسال) الذى وفد على الجزيرة ينفى العزلة للتفكير فى مبادئ الدين التى عرفها من الملة الصحيحة التى كانت قد وصلت إلى جزيرته التى وفد منها ، وقد تفاهما بعد أن قام أبسال بتعليم حى اللغة ، وأخبر كل واحد منهما صاحبه بمألفيه من معارف فتبين لهما أن ما أدركه حى عن طريق التفكير يتفق مع ما عرفه أبسال عن طريق الفهم الصحيح للدين ، وأن الغاية التى وصلا إليها واحدة .

ولكن حى بن يقظان أخذ يسأل صاحبه أبسال عن أحوال جزيرته ، فوصف له أحوال أهلها ، والشريعة التى يؤمنون بها وما تحتوى عليه من فرائض وتكاليف ووصف للجنة والنار والثواب والعقاب ، كما وصف له حال صديقه (سلمان) حاكم الجزيرة الذى يفهم الدين حق الفهم ، ولكنه يأخذ بظاهره ويجارى العامة فى أعمالهم الدينية .

وأدرك حى ذلك ورأى أن مبادئ الدين جاءت متسترة تحت الرموز وضرب الأمثال ، وقد تعجب حى من إضراب الأنبياء عن المكاشفة حتى وقع الناس فى أمر عظيم من التجسيم ، ولم يعرف وجه الحكمة فى إباحة الدين للناس أن يتوسعوا فى الماكل واقتناء الأموال ، ولم يلزمهم بالزهد حتى يتفرغوا للعبادة ، ورأى أيضاً أن مجاء به الشرع من أحكام الزكاة والبيع والربا ، ومن حدود وعقوبات كان من الممكن الاستغناء عنه لو فهم الناس الأمر عن حقيقته^(٢).

ولما علم حى ذلك وعرف حال سكان الجزيرة الأخرى وما هم عليه من الجهل والخرافات ، قرر الذهاب مع أبسال إليها ليكشف لأهلها عن وجه الحقيقة ، وذهب إليها ، والتقى بجماعة من أهلها ، ورحبوا بهما فى أول الأمر ، وعندما بدأ حى فى مخالطتهم وشرح الحقيقة الخالصة لهم ضاقوا به ، وكانوا يشرون عليه هو وصديقه أبسال ، فنتم حى بن يقظان وتحقق لديه أنهم يعيدون عن فهم الحقيقة الخالصة ، وعلم

(١) رسالة حى بن يقظان ص ١٠٦ .

(٢) انظر دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٥٢ ترجمه الدكتور أبوريده ، القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

أنه لاسبيل إلى مخاطبتهم بطريق الكشف ، وأنه يكفيهم أن ينتفعوا بالشرعية فيما يتصل بحياتهم الدنيا ، ورأى أنه قد أخطأ في ظنه أن الناس كلهم نوا فطر فائقة ، وأذهان ثاقبة ، لأنه لم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة والنقص ، وسوء الرأي وضعف العزم ، وتصفح طبقات الناس فرأى كل حزب بمالديهم فرحون ، قد اتخذوا إلههم هَؤُلَاءِ ، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا ، وألهاهم التكاثر ، غاية كل واحد تقتصر على مال يجمعه ، أو لذة ينالها ، أو شهوة يقضيها ، أو عمل من أعمال الشرع يتزين به ، عندئذ أدرك حى بن يقطان السبب في التجاء الأنبياء إلى الرموز والأمثال لتقريب الحقيقة إلى أذهان الجماهير ، واقتنع بأنه لاسبيل إلى الإصلاح ، وذهب هو وصديقه أبسال إلى سلامان واعتزراً له ، وعادا معاً إلى جزيرتهما الخالية ، واتخذ فيها أبسال حى بن يقطان شيخاً له ، وتبعه في عبادته العقلية ، وظلا على ذلك حتى أتاهما اليقين وماتا (١) .

هذه هي قصة ابن طفيل ، وهي تختلف في مجراها وتفصيلاتها اختلافاً بيناً عن قصة « حى بن يقطان » لابن سينا ، حتى يكاد الشبه بينهما يقتصر على الأسماء فقط (٢) ، وإذا كان ابن طفيل قد اقتبس بعض العناصر من ابن سينا فإن هذه العناصر قد تبدلت عند ابن طفيل الذي جعل شخص حى يقطان محور قصته بشكل جديد لم يخطر لابن سينا ، ذلك أن حى يصور عند الفيلسوف الأندلسي عقل الإنسان الطبيعي وتطوره في إدراك المعارف ، بينما يصور عند الشيخ الرئيس العقل الفعال .

وكذلك فإن أبسال وسلامان صديقان يمثل الأول من يفوض وراء الباطن ، ويميل إلى التأويل ، والثاني يمثل من يتمسك بالظاهر عند ابن طفيل ، ولكنهما عند ابن سينا يرمزان إلى النفس الناطقة ، والعقل النظري المترقى ، فسلامان مثل للنفس الناطقة ، وأبسال مثل للعقل النظري الذي اكتمل وأصبح عقلاً مستقداً .

(١) للتفصيل انظر الأستاذ أحمد أمين : حى بن يقطان ص ١٩ وما بعدها .

(٢) انظر السابق ص ٤٩ .

التوفيق فى قصة ابن طفيل :

لعلنا نستطيع - بعد أن عرضنا موجزاً لقصة حى بن يقظان - أن نقرر أن القصة كما عرضها ابن طفيل تقدم لنا تمطاً من التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة ، أو بين النقل والعقل ، فما يصل إليه الإنسان بعقله من حقائق تتصل بالعالم الإلهى يتفق مع الحقائق التى ورد بها النقل أو الشرع فى هذا المجال .

وإذا كان هذا الغرض أو الهدف واضحاً فى القصة فإن ذلك لا يمنع من أن يكون للقصة أغراض أخرى ، ومن ثم اختلفت الآراء فى تحديد المغزى الذى ترمى إليه القصة ، فعبداً الواحد المراكشى يرى أنها ترمى إلى بيان أصل النوع الإنسانى من وجهة نظر الفلاسفة^(١) ، وذهب « موتك » إلى أن ابن طفيل أراد أن يصور لنا رجلاً منعزلاً لم يخضع قط لتأثير المجتمع ، بل إنساناً استيقظ عقله بصفة تلقائية ، فوصل تدريجياً بجهده الخاص من جانب ، ويعون من العقل الفعال ، حسب نظرية الفيض عند الفارابى وابن سينا إلى إدراك أسمى الأمور المتافيزيقية^(٢).

ورأى « جوتيه » أن مغزى القصة إنما هو التوفيق بين العقل والدين^(٣) ، والواقع أننا نميل إلى أن ابن طفيل كان يريد أن يبين لنا كيف ينشأ الإنسان ، وأن يبرهن لنا على أن العرفان الصوفى أسمى مرتبة يصل إليها الإنسان .

ويمكن القول بأنه لاتضارب بين هذه الآراء ، لأن القصة اتخذت صورة الرمز ، والأسلوب الرمضى يحتمل لأكثر من مغزى ، ويتسع لاختلاف الأذهان ، ومعنى هذا أن قصة حى بن يقظان يمكن أن ترمز إلى أغراض عديدة ، ولهذا يختلف الباحثون فى تحديد الغرض الذى ترمى إليه نظراً لاختلاف الزاوية التى ينظر إليها كل منهم .

وعلى أى حال فإن التوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين العقل والنقل يعدّ من أهم الأهداف التى قصدت إليها فى نظرنا .

فمن الواضح أن ابن طفيل قد حرص على بيان أن الحكمة توافق الشريعة وأن ماوصل إليه العقل يوافق ماورد فى النقل ، وهذا ما يبرز من خلال اتصال حى بن يقظان

(١) انظر كتابه : العجب فى تلخيص أخبار العرب ص ١٣٤ .

(٢) انظر الدكتور محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ٨٣ .

(٣) انظر كتابه : المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٥٧ ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى .

بأبسال ، فقد بينَ حى لأبسال شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول « ووصف له تلك الحقائق والنوات المفارقة لعالم الحس ، العارفة بذات الحق عز وجل ، كما وصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ، ووصف ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين » (١) .

ولما سمع أبسال ذلك منه « لم يشك في أن جميع الأشياء التى وردت فى شريعته من أمر الله عز وجل وملائكه وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ، هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان ، فانتح بصر قلبه ، وانتقدت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول ، وقربت عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليه مشكل فى الشرع إلا تبين له ، ولا مفلق إلا انفتح ، ولا غامض إلا اتضح ، وصار من أولى الألباب » (٢) .

ومن جهة أخرى طلب (حى) من أبسال أن يحدثه عن أمره وشأنه « فجعل أبسال يصف له شأن جزيرته ومافيه من العالم ، وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم ، وكيف هى الآن بعد وصولها إليهم ، ووصف له جميع ماورد فى الشريعة من وصف العالم الإلهى ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط » (٣) .

ولما سمع حى ذلك كله فهمه ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده فى مقامه الكريم ، وعلم أن الذى وصف ذلك وجاء به محق فى وصفه ، صادق فى قوله ، رسول من عند ربه ، فأمن به وصدقه وشهد برسالته .

وتابع (حى) فسأل أبسال عما جاء به الرسول من الفرائض ، ووضعه من العبادات ، فوصف أبسال له الصلاة والزكاة والصيام والحج ، وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذى صح عنده صدق قائله .

ولعلنا نلاحظ أن ابن طفيل يُعرب بذلك عن رأيه فى أن الأخبار الشرعية كلها صادقة من ناحية العقل أيضاً .

(١) انظر رسالة حى بن يقظان : ١١٢ .

(٢) انظر حى بن يقظان ص ١١٧ .

(٣) السابق ص ١١٨ .

وينبغي التنبيه إلى أن ابن طفيل يرى أن الناس ليسوا متساوين في الفطرة أو العقل ، ولذا فإنه يقول بالترقية بين العامة والخاصة ، ويرى أن العامة أيضاً ليسوا متساوين فيما بينهم ، بل فيهم نخبة أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس ، هؤلاء محبوبون للخير ، راغبون في الحق إلا أنهم لنقص فطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه كما يقول ابن طفيل على لسان (حى) وقد أوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة ، وقلة الخوض فيما لا يعينهم ، والإيمان بالمشابهات والتسليم لها ، والإعراض عن البدع والأهواء ، والاقتداء بالسلف الصالح ، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا .

وهذه الطائفة لانجاة لها - فى رأيه إلا بهذا الطريق ، وإن هى دامت على ما هى عليه فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين^(١).

وأما الجمهور الغالب من العامة فإنهم يتمسكون دائماً بظاهر الأمور ، ويقينون أنفسهم بالألفاظ ، وهم شديداً الإيمان بالأشخاص لا بالمبادئ ، وأكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ، قد غمرتهم الجهالة ، ودان على قلوبهم ما كانوا يكسبون ، حظهم من الانتفاع بالشرعية إنما هو فى حياتهم الدنيا ليستقيم لهم معاشهم ، ولا يتعدى عليهم سواهم فيما اختصوا هم به .

أما الخاصة من نوى الفطرة الفائقة فهم أهل التفكير ، ولذلك فإنهم فيما يتعلق بالدين « أشد غوصاً على الباطن ، وأكثر عثوراً على المعانى الروحية ، وأطمع فى التأويل » وأميل إلى العزلة والانفراد عن العامة .

ولما تبين لحنى بن يقظان اختلاف الناس فى الذكاء والقدرة على التفكير « علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ، ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ، ولا يحتمل المزيد عليه ، فلكل عمل رجال ، وكل ميسر لما خلق عليه »^(٢).

ومعنى هذا أن حى بن يقظان قد أدرك الحكمة فى أن الرسول ضرب الأمثال للناس فى أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهى ، وأضرب عن المكاشفة ، بعد أن علم أن الناس ليسوا كلهم نوى فطرة فائقة ، وأذهان ثاقبة .

(١) السابق أيضاً ص ١٢٠ ، وقارن الدكتور محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١٢٧ .

(٢) قصة حى بن يقظان ص ١٢١ .

ولكننا نأخذ على ابن طفيل أنه - شأنه شأن الإشرافيين - يفضل المعرفة الإشرافية على المعرفة الدينية أو النقلية ، وهذا واضح فيما ذكره من أن أبسال « نظر إلى حى بن يقظان - بعد أن كاشفه (حى) بمالديه - بعين التعظيم والتوقير ، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون ، فالتزم خدمته والاعتداء به ، والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التى كان قد تعلمها فى ملته » (١).

وفى هذا إشارة صريحة من ابن طفيل إلى أن أصحاب المعرفة العقلية المباشرة ونوى الكشف والنوق والمشاهدة أفضل من أصحاب النقل والشرع الذين استمدوا معرفتهم من الدين دون تمحيصها والنظر العقلى فيها ، بل إن ابن طفيل يفضل العبادة العقلية التى عرفها (حى) بنفسه على العبادة التى وصفها الأنبياء للناس ، وذلك ظاهر فى قوله عن حى وأبسال بأنهما ينسا من إصلاح الناس ورجعا إلى جزيرتهما (٢) ، وكذلك نأخذ على ابن طفيل نقده للفلاسفة وتحامله عليهم وخاصة الفارابى والغزالى حتى إنه رمى الغزالى بالجهل وأنه لم يفهم الفلسفة المشرقية ، واتهمه بأنه كان يماشى الناس ويكتب لهم حسب أهوائهم ، ووصفه بالتناقض .

(١) السابق ص ١٢١ .

(٢) انظر الدكتور عمر فروخ : حى بن يقظان ص ٨٢ ، بيروت سنة ١٩٥٩ ، وقارن كتابه : تاريخ الفكر العربى ص ٦٤٠ .

ثالث : التوفيق بين الدين والفلسفة

عند ابن رشد

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد سنة ٥٢٠ هـ بقرطبة التي كانت من أبرز المدن المشهورة بمكانتها العلمية في الأندلس ، وقد نشأ في بيت مجد وعلم ، ولما شب عن الطوق اتجه إلى طلب العلم ودرس العلوم اللغوية والعلوم الشرعية والعلوم العقلية ، كما درس الطب والرياضيات^(١) واستطاع بما كان يتمتع به من ذكاء وحسن استعداد وطبع موات أصيل ، وماعرف عنه من اجتهاد في التحصيل ، وبما تهيأ له من أسباب أن يتفوق تفوقاً ملحوظاً في كثير من العلوم ، تفوق في الفقه وفي علم الكلام وفي الطب وفي الفلسفة ، وألف في ذلك كله ، وخاصة الفلسفة والكلام وقد بقي لنا من مؤلفاته في ذلك كتاب « تهافت التهافت » الذي رد فيه على الغزالي صاحب كتاب « تهافت الفلاسفة » وكتاب « فصل المقال » وكتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » ، هذا بالإضافة إلى شروحه العديدة والفريدة لكتب أرسطو ، والتي لقب بسببها بالشارح الأكبر^(٢).

وقد سطع نجمه وذاعت شهرته وخاصة في عهد الخليفة (أبي يعقوب يوسف بن عبدالمؤمن) وعظمت منزلته عند الخليفة ، وزادت منزلته من بعده عند الخليفة (المنصور أبي يوسف يعقوب) الذي خلف أباه في الحكم بعد وفاته سنة ٥٨٠ هـ ، ونال ابن رشد حظوة كبيرة ، وقربه إليه الخليفة على نحو فزع له الفيلسوف ، فأحس أن ذلك نذير سوء قد يحل به ، ولم يمض غير قليل حتى تحقق ماتوقعه ، إذ انقلب الخليفة - لأسباب مختلفة - عليه ، ونكب به ، كانت نكبته ومحنه شديدة قاسية ، فقد اضطهد ورمى بالزندقة والمروق من الدين وأحرقت كتبه ، ونفى إلى قرية كانت مأوى اليهود ، وقد بلغ اضطهاده أشده حتى وصل إلى إخراجهِ من المسجد هو وابنه ومنعهما من الصلاة مع الناس^(٣).

(١) أنظر المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٢ ، وابن الأبار : التكملة لكتاب الصلة ج ١ ص ٢٦٩ .

(٢) للتفصيل أنظر الدكتور جورج قناتى : مؤلفات ابن رشد ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم سنة ١٩٧٨ م .

(٣) أنظر الدكتور عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٨ ، وقارن الدكتور محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ٢٢ .

ولاريب فى أن هذه النكبة وما اتهم به من الزندقة والمروق من الدين كان له أثره فى المسلمين آنذاك ، إذ انصرفوا على دراسة فلسفته وآرائه ، بل وعن دراسة الفلسفة عامة ، إما إعراضاً عنها ، وإما خوفاً من التعرض للاتهام ، وربما كان ذلك من الأسباب التى دفعته إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ليبرىئ ساحتها ، ويدفع عن نفسه تهمة الزندقة والمروق من الدين ، ويبين أن اشتغاله بالفلسفة ليس فيه ما يقطع فى عقيدته أو يسئ إلى دينه ، لأنها لا تتعارض معه ، وهو لا ينكرها ، بل إنه يحث عليها ، ويدعو إليها ، ذلك أنه حض على النظر والتأمل فى الآفاق والأنفس والموجودات عامة ، وليست الفلسفة إلا النظر فى الموجودات من حيث دلالتها على الخالق .

وعلى أى حال فإن ابن رشد اهتم فى فلسفته بالتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الحكمة والشريعة ، أو بين العقل والوحى .

والحق أن فيلسوف قرطبة لم يكن أول من سلك هذا السبيل فى الإسلام ، فالفلاسفة المسلمون ، ابتداء من الكندى ، حاولوا جميعاً التوفيق بين الدين والفلسفة كما ذكرنا ، وقدموا صوراً أو ضروباً عديدة للتوفيق بينهما .

وقد يقال إذا كانت مسألة التوفيق قد أثرت قبل ابن رشد وعولجت بصور شتى : بالإيجاز والإشارة تارة ، وبالرمز تارة ، وبالتفصيل وانتدليل تارة فلماذا اهتم هو بها ؟ وهل أتى فيها بجديد ؟

الواقع أن هناك ظروفاً وأسباباً اقتضت منه أن يهتم بهذه المشكلة ، وأنه كما سنرى قد عالجه بطريقة أو صورة لا تخلو من جدة وطرافة ، ونوضح ذلك فيما يلى :

أسباب اهتمامه بهذه المشكلة :

لقد أحاطت بابن رشد ظروف وأسباب دعت إلى الخوض فى هذه المشكلة ، ومعالجتها بطريقة الخاصة ، ولعل أهم هذه الظروف والأسباب ما يلى :

١ - أن البعض قد صرح بالحكمة كلها للجمهور ، وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه ، وكان لذلك أثره فى أن البعض رأى أن الحكمة مخالفة للحكمة ، وقد أراد ابن رشد أن يزيل سوء الفهم للصلة بين الشريعة والحكمة ، عن طريق التقريب والتوفيق بينهما ، وقد صرح بذلك فذكر أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عنه

إبطال الحكمة أو إبطال الشريعة ، وقد يلزم عنه إبطالهما معاً ، وكان الصواب الأيصرَح بالحكمة للجمهور ، أما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها - أى الشريعة - غير مخالفة لها ، وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها - من الذين ينتسبون للحكمة - أنها غير مخالفة لها ، وذلك بأن يعرف كل من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة ، أعنى لاعلى كنه الشريعة ، ولاعلى كنه الحكمة ، ولهذا اضطررنا نحن إلى أن نُعرِّف أصول الشريعة ، فإن أصولها إذا توفقت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أوَّل فيها ، وكذلك الرأي الذى ظن فى الحكمة أنها مخالفة للشريعة يُعرف أن السبب فى ذلك أنه لم يُحط علماً بالحكمة ولابالشريعة ، ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة^(١).

٢ - كانت الظروف التي تحيط به فى المجتمع الإسلامى وخاصة فى الأندلس تقتضى منه التوفيق بين الدين والفلسفة ، ذلك أن المذهب المالكى كان سائداً فيها ، وأصحاب هذا المذهب لايتحمسون للفلسفة ، بل إن كثيراً منهم يقفون منها موقف العداء ، ويزعمون تحريم الاشتغال بها ، وكان لذلك أثره فى المجتمع ، حيث سادت موجة سخط عام على الفلسفة بين كثير من المسلمين ، وقد اشتدت موجة السخط على الفلسفة بعد الحملة العنيفة التى شنّها عليها الإمام الغزالى .

وإذا كان الفلاسفة السابقون الذين قاموا بالتوفيق بين الدين والفلسفة قد واجهوا خصوم الفلسفة المعادين لها ، فإن الظروف التى واجهها ابن رشد كانت أشد وأقسى ، نظراً لنفوذ الفقهاء من أصحاب مذهب الإمام مالك من جهة ، ومن جهة ثانية لما خلفته حملة الإمام الغزالى على الفلسفة من آثار بعيدة ، فقد كان له مكانته السامية بين المسلمين ، وكان لكتابه « تهافت الفلاسفة » الذى نقد فيه الفلسفة وكفر الفلاسفة تأثير بالغ على طبقات كثيرة فى المجتمع .

وقد أعرب فيلسوف قرطبة عن حزنه وتأله ، لأن الأذية من الصديق كما يقول أشد من الأذية من العدو ، ويعنى بذلك « أن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ،

(١) أنظر ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٠١ مع فصل المقال . المكتبة المحمودية بمصر سنة ١٣٨٨ هـ .

فالأذية ممن ينسب إليها هي أشد أنواع الأذية ، هذا مع مايقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجهر والغريزة «(١) .

٣ - الصراع المبرر والخلاف الذى حدث بين الفرق الإسلامية ، ذلك أن كل فرقة أو طائفة منها كانت تزعم أنها هي التى اهتمت إلى الحقيقة وحدها ، أما الطوائف والفرق الأخرى التى لا تتفق معها فى رأى فإنها قد ضلت سبيلها ، وابتعدت عن مبادئ الشريعة ، وكانت بسبب هذا الضلال والابتعاد أهلاً لأن توصف بالكفر أو المروق ، وهذا ما عير عنه ابن رشد فى قوله « فإن الناس قد اضطربوا فى هذا المعنى كل الاضطراب فى هذه الشريعة ، حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفة إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال ، وهذا كله بعيد عن مقصد الشارع ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة »(٢) .

٤ - غلوه فى حب أرسطو والإشادة به ويعقله ، فقد بالغ ابن رشد فى إعجابه بأرسطو ، وظن فيه الكمال فى العقل والعصمة فى الرأى ، وقدم أعظم شروح لكتبه ، وكان هذا الغلو فى تقدير أرسطو وتلك الشروع لكتبه من الأسباب التى أدت إلى عداوة كثير من المسلمين المعاصرين له واتهامهم له بالزندقة والمروق من الدين(٣) ، ولعل هذا أيضاً من الدوافع التى دفعته إلى الاهتمام بالتوفيق بين الدين والفلسفة ، حتى يبين أنهما لا يتعارضان ، وأنه لم يكفر ولم يمرق من الدين عندما أعجب بأرسطو وأشاد بعقله ، واهتم بفلسفته وشرح كتبه مادامت الفلسفة تتفق مع الدين .

هذه هي أهم الأسباب التى يرجع إليها سر اهتمام ابن رشد بالتوفيق بين الدين والفلسفة ، وحرصه على تأكيد عدم تعارض الحقيقة الدينية مع الحقيقة الفلسفية .

وعلى الرغم من تأكيد فيلسوفنا على هذه الحقيقة - التى سنحاول توضيحها - فإن بعض الباحثين الغربيين قد اتهموه - وما زالوا - بأنه يقول بتعارض الحقيقتين : الدينية والفلسفية وأن التناقض بينهما أمر لا يمكن تفاديه ، كما اتهموه بالزندقة والإلحاد(٤) .

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ٣٥ - المجموع - مع الكشف عن مناهج الأدلة .

(٢) أنظر الكشف عن مناهج الأدلة ص ٤١ من المجموع .

(٣) أنظر Arnaldez: Article "Ibn Rush" dans-Encyclo de l'islam, p. 145.

Wulf: History of Mediaeval Philosophy, p. 302.

(٤) أنظر

والواقع أن هذه الاتهامات ترجع - فيما يبدو - إلى الخلط وعدم التمييز بين موقف ابن رشد ، وبين الرشدية اللاتينية حول ما عرف في فلسفة العصور الوسطى بقضية (الحقيقة المزبوجة) التي يرى أصحابها تعارض الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية ، كما ترجع إلى انسياقهم وراء الأقوال التي ردها خصوم ابن رشد المعاصرين له من الفقهاء واتهموه فيها بالزندقة والمروق من الدين دون أن يعنوا بتحصيلها .

ولا أظن أن اتهامه بالزندقة والإلحاد يحتاج إلى مناقشة ، لأنه يعد أمراً ساقطاً من نفسه ، وهو إدعاء زائف صدر عن نقوس حاقدة سيطرت عليها الخصومة ، أو طغى عليها التعصب ، وعلى أى حال فإن ما يهمننا هنا هو أن ندفع - ببحثنا هذا - ذلك الاتهام الذى ينصب على العلاقة بين الدين والفلسفة ، ولن نلجأ فى ذلك إلى الأسلوب الخطابى الذى يغلب عليه الأنفعال والتحمس للدفاع عن فيلسوف مسلم ، وإنما سنعمد إلى توضيح الحقيقة فى موقف فيلسوفنا من خلال نصوصه وأقواله ، راجين أن يكون فى ذلك إزالة للخلط ، وتبديد للوهم ، واعتقد أن انكشاف الحقيقة يعد أبلغ وأقوى رد على أى اتهام أو ادعاء .

ولكن يجدر بنا قبل أن نأخذ فى توضيح الحقيقة فى ذلك أن نعرض للمحور أو الأساس الذى استند عليه فى عملية التوفيق بين الدين والفلسفة .

الاساس الذى قامت عليه فكرة التوفيق :

لقد ادعى بعض الباحثين أن الأساس الذى استند عليه ابن رشد وانطلق منه فى التوفيق بين الدين والفلسفة يتمثل فى النظرية الأفلاطونية المحدثة القائلة بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها ، وأن هذه النظرية كانت السبيل المنطقى الوحيد الذى كان بوسع الفلاسفة المسلمين عامة - بما فيهم ابن رشد - أن يبرروا بواسطته مباحثهم الفلسفية ، ويرضوا المتكلمين ، ويرووا غليل العقل التواق إلى الإنسجام الذاتى ، بل ادعى واحد من هؤلاء - جوتيه - أن نظرية الطبقات الثلاث للأدلة (البرهانية والجدلية والخطابية) التى استخدمها ابن رشد فى هذا المجال نظرية إغريقية بحتة^(١).

(١) انظر الدكتور ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٧٧ ، وأيضاً جوتيه : المدخل إلى دراسة الفلسفة ص ١٧٨ من الترجمة العربية .

وهنا نتساءل : هل هذا الادعاء صحيح ؟ وهل من الحق أن ابن رشد وفلاسفة الإسلام عامة لم يجدوا في دينهم أساساً أو قاعدة ينطلقون منها في عملية التوفيق ، فاضطروا إلى أن يستعينوا بالأفلاطونية المحدثة ويتخذوا منها قاعدة ينطلقون منها في عملهم ويبررون بها مباحثهم الفلسفية ؟

الواقع أننا نتردد في التسليم بصحة هذا الادعاء ، ولكننا لا ينبغي لنا أن نجزم بنفيه إلا إذا بحثنا ونقبنا ، فإذا وجدنا في الإسلام وأصوله الفكرية الأساس الذي يسمح لهم بالتوفيق بين الدين والفلسفة ، ويبرر عملهم في ذلك ، استطعنا أن نقطع برأينا فيه .

وإذا رجعنا إلى الإسلام وتأملنا في مصادره وجدنا أنه يسير في اتجاه (وحدة الحقيقة) بمعنى أنه لا تعارض ولا تضارب بين الوحي والعقل ، أو بين الدين والفلسفة ، فهما وإن كانا حقيقتين لكل منهما طبيعته ، فإنهما وسيلتان متكاملتان لمعرفة الحقيقة الكبرى ، ومن ثم فالإسلام قدرّ العقل وحثه على النظر والتفلسف ، والتفلسف الصحيح يؤيد الدين ويدعمه ، وقد أكد ذلك ابن رشد نفسه - كما سنرى - وإذن فليست هناك خصومة - في نظر الإسلام - بين الدين والعقل ، وإنما هما سبيلان لحقيقة واحدة ، ووسيلتان لغاية واحدة هي صلاح الإنسان وسعادته .

وقد أكد هذه الحقيقة الشيخ محمد عبده فذكر أنه قد تأخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل ، وتقرر بين المسلمين « أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل ، كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل ، وأجمعوا على أن الدين إذا جاء بشئ قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل ، ومن ثم فإن العقل - كما يقول - من أشد أعوان الدين الإسلامي (١) .

ولاريب أن هذا التأخى بين العقل والدين الذي تؤكد أصول الإسلام ومصادره يعد الأساس أو القاعدة التي انطلق منها ابن رشد وفلاسفة الإسلام عامة في التوفيق بين الدين والفلسفة ، وقد أدرك هؤلاء الفلاسفة منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفي الإسلامي

(١) أنظر كتابه : رسالة التوحيد ص ٣٩ وما بعدها . الطبعة العاشرة .

أن كلا منهما حق ، وأن الحق لا يتعارض مع الحق ، وقد وعى العديد منهم ذلك فتوفروا على الكشف عن هذه الحقيقة التي كانت تحجبها - فى بعض الفترات - تجاوزات خارجية ليست من طبيعة الفلسفة ولا من طبيعة الدين ، وقد تمثلت هذه التجاوزات فى الصراعات التى حدثت بين الفلاسفة من جانب ورجال الدين من جانب آخر ، نتيجة لتعصبات لاشأن لها بجوهر لفلسفة أو جوهر الدين^(١).

والواقع أن استقرار تاريخ العلاقة بين العقل والدين يبين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا تحت تأثير اجتماع عاملين : أولهما حين تكون لدى رجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله ، فإن أعوزتهم قنوعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة .

وثانيهما حين يجرأ العقل على اقتحام المنطقة الحرام التى حرمها رجال الدين ، ويرتاد آفاقها إلى اكتشاف مجهول أو إنكار مألوف ، وهكذا يجر العقل على نفسه - بسبب جرأته ويقظته - غضب خصومه ، وبغير اجتماع هذين الأمرين لا يقوم نزاع أو تصادم بين العقل والدين^(٢) .

وعلى هذا يمكن القول بأن الادعاء القائل بأن الأفلاطونية الحديثة هى مصدر القول بالحقيقة الواحدة عند الفلاسفة المسلمين ادعاء يفقد مبرراته المنطقية والتاريخية ، ولا يجد له دليلاً ولا سنداً ، إذ مادام الإسلام يتضمن الأساس الذى يسمح بالتوفيق بين الدين والفلسفة فلا ينبغى القول بأن فلاسفة الإسلام عامة وابن رشد خاصة قد استثنوا فى توفيقهم إلى أساس خارجى ، وإذن فإننا نستطيع أن نؤكد رفضنا لهذا الادعاء ، ونقطع ببطلانه ، كما نؤكد أن فلاسفتنا عامة وابن رشد خاصة قد اعتمدوا فى توفيقهم على الأصول الإسلامية ، وانطلقوا من قاعدة تؤكدها روح دينهم ، وتبرر اتجاههم .

أما ما ادعاه الفيلسوف الغربى (جوتيه) من أن نظرية الطبقات الثلاث للدالة : البرهانية والجدلية والخطابية - وهى نظرية ترتبط بقضية التوفيق بين الدين والفلسفة - نظرية إغريقية بحثة فإنه ادعاء واه ، وزعم تنقصه الدقة ويبدو أن جوتيه نظر فى ذلك إلى أن هذه الأنواع قد وردت فى منطق أرسطو ، ولكن فاتته أن يفرق فى هذا المقام بين

(١) أنظر بالنتيجة : تاريخ الفكر الأندلسى ص ١٦٧ ترجمة الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

(٢) الدكتور توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١ الطبعة الثانية .

أمرين : الشكل والمضمون ، فمن حيث المضمون نجد أن ابن رشد قد اعتمد فى عرضه لهذه الفكرة أو النظرية فى كتابه (فصل المقال) على آية قرآنية صريحة فى هذا الصدد ، وهى قوله تعالى ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ (النحل الآية ١٢٥) وانطلاقاً من هذه الآية قرر فيلسوفنا أنه « لما كانت شريعتنا الإلهية هذه قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدّها عناداً بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى ، لإغفاله ذلك من نفسه »^(١).

وإذن فلامجال للقول بأن ابن رشد قد أخذ نظرية الطبقات الثلاث للدلالة من الفلسفة الإغريقية وإن كان يمكن القول بأنه قد استعار - فى هذه النظرية - شكلاً يونانياً لمضمون إسلامى صريح .

هذا وبعد أن وضحنا الأساس الذى استند إليه ، والقاعدة التى انطلق منها ابن رشد وفلاسفة الإسلام عامة فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وناقشنا الادعاء أو الزعم الذى أطلقه بعض الباحثين فى هذا المجال ، نوضح منهجه فى التوفيق .

منهج ابن رشد فى التوفيق :

لقد نهض الشارح الأكبر بدوره الذى فرضته عليه الظروف والأسباب التى أشرنا إليها ، وقدم صورة أو نمطاً فريداً للتوفيق بين الفلسفة والدين ، أو بين الشريعة والحكمة .

وقد حرص فى البداية على أن يمهد لذلك بتخفيف حدة العداء للفلسفة ، وإزالة الغبار الذى أثاره فى وجهها الغزالي ، وذلك بتتبع آرائه التى هاجم فيها الفلسفة والفلاسفة ، وتفنيدها واحداً بعد الآخر فى كتابه « تهافت التهافت » راجياً بذلك أن يبرئ ساحة الفلسفة ، وأن يعيد الثقة والارتياح إليها .

وعلى أى حال فإن ابن رشد لم يتبع فى التوفيق بين الدين والفلسفة خطى أسلافه ، بل ولم يسلك مسلك معاصره ابن طفيل الأندلسى الذى أسند إلى (حى بن يقظان) بطل قصته ملكة خارقة مكنته من الرقى فى مدارج المعرفة حتى انتهى إلى

(١) أنظر كتابه : فصل المقال ص ١٦ .

أسمى مراتب التصوف ، وشاهد المعارف الإلهية ، وهذه المعارف التى شاهدها تتفق مع المعارف التى ورد بها الوحي الإلهي ، إلا أن إدراكها وقف على أصحاب (الفطر الفائقة) كما ذكر ابن طفيل .

فإذا كان أسلافه فى لمشرق والمغرب الإسلاميين قد اقتصروا على تناول مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة فى صلب كتبهم الفلسفية العامة أو فى رسالة أو قصة فإن ابن رشد أفرد لمعالجة هذه المشكلة كتابين هما « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » وقد بسط مذهب وطريقته فيهما ، إلا أنه عالجها فى الكتاب الأول بطريقة إجمالية ، وفى الثانى بطريقة تفصيلية ، ومع هذا فقد عرض فى بعض كتبه الأخرى وخاصة كتاب « تهاافت التهاافت » لأفكار تتصل بهذه المشكلة .

ومن ثم يمكن القول بأن الفيلسوف القرطبى قد اتبع فى علاجه لهذه المشكلة منهجاً يتميز بالطرافة والأصالة ، وقدم لها نمطاً لم يسبقه إليه أحد ، فلم يتحايل عليها باستخدام القصص والاعتماد على الرموز كما فعل معاصره ابن طفيل ، لأن هذا الأسلوب لايجدى من الوجهة المنهجية أو الفلسفية وإنما واجهها بشجاعة ، دون أن يبالى بماقد يثيره الخصوم - وخاصة أهل الظاهر - من عقبات ، وذلك لاعتداده بنفسه ، وإخلاصه لما يعتقد حقا .

وأياً كان الأمر فإن ابن رشد قد استند فى منهجه الذى اتبعه فى علاجه لمشكلة التوفيق بين الشريعة والحكمة أو الدين والفلسفة إلى مبادئ وأسس من أهمها مايلى :

١ - أن الدين يوجب التفلسف

٢ - أن الشرع فيه ظاهر وباطن

٣ - أن التويل ضرورى لخير الشريعة والحكمة ، أو الدين والفلسفة

وسنحاول أن نتحدث عن كل من هذه المبادئ بشئ من التفصيل فيما يلى :

أولاً: الدين يوجب التفلسف :

يرى فيلسوف قرطبة أن الاشتغال بالفلسفة أمر يوجبه الدين ، وتقتضيه الشريعة ، فقد تسأل عما إذا كان النظر والاشتغال بالفلسفة والمنطق أمراً مباحاً بالشرع ، أو

محظوراً ، أو مأموراً به ، وإذا كان مأموراً به فهل على سبيل الوجوب ، أم على سبيل
الندب ؟

وقبل أن يجيب بين أن المراد بالفلسفة « النظر في الموجودات واعتبارها من جهة
دالتها على الصانع ، أى من جهة ماهى مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على
الصانع لمعرفة صنعتها ، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع
أتم » (١) .

ثم صرح بأنه إذا كان المراد بالفلسفة هذا المعنى وأنها ليست سوى اعتبار
الموجودات فلاريب أنها تكون واجبة بالشرع ، أو مندوبة ، ذلك أن الشرع قد حث على
دراسة الكائنات ، ودعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلب معرفتها به ، وهذا واضح
فى كثير من آيات القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى ﴿ فاعتبروا يا أولى الأبصار ﴾ (الحشر
الاية ٢) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى والشرعى ، ومثل قوله تعالى ﴿ أو
لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ ﴾ (الاعراف الاية ١٨٥) وهذا
نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات (٢) .

وإذن فالاشتغال بالفلسفة ليس محظوراً فى الدين ، بل إنه واجب على من يقدر
عليه .

وكذلك الاشتغال بالمنطق ليس محظوراً ، لأن الدين أو الشرع حث عليه ، ذلك أنه
أمر بالنظر فى الأشياء واعتبارها ، والاعتبار ليس شيئاً أكثر من « استنباط المجهول من
المعلوم واستخراجه منه » وهذا هو ما يعرف بالقياس فى المنطق .

وإذن فمن الواجب أن يكون النظر فى الموجودات بالقياس العقلى ، وهو أتم أنواع
القياس ، وهو المسمى بالبرهان ، وهذا هو أسمى أنواع البراهين ، لأنه هو الذى يفيد
اليقين ، ومعرفة هذا البرهان يقتضى من المسلم أن يعرف أولاً مفهوم القياس وأنواعه
وشروط كل منها ، وبماذا يخالف القياس البرهانى الأنواع الأخرى من القياس الجدلى ،
والقياس الخطابى ، وقياس السفسطة ، ولاتفيد هذه الأنواع اليقين ، لأنها لاتعتمد على
مقدمات يقينية ، بل إن منها مايقوم على مقدمات ظنية كالقياس الجدلى ، ومنها مايقوم

(١) فصل المقال ص ٩ ، من المجموع .

(٢) السابق .

على مقدمات مشهورة كالقياس الخطابي ، ومنها مايكون غرضه التعمية كقياس السفسطة^(١).

ومعنى هذا كله أن النظر الصحيح في الموجودات يقتضى دراسة المنطق بتصوراتهِ وتصديقاتهِ وقضاياهِ أو مقدماتهِ والقياس وأنواعهِ وشروط كل منها وقيمة كل منها ، وإذا كان النظر في الموجودات واجباً فإن دراسة المنطق تكون واجبة ، لأن النظر يتوقف عليها ، وقد قيل : إن مايتوقف عليه الواجب يكون واجباً ، يقول ابن رشد « يجب على المؤمن بالشروع الممثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء - أى مبادئ المنطق وقضاياهِ - التى تنتزل من النظر منزلة الآلات من العمل »^(٢) فإذا كانت الآلة ضرورية لإتمام العمل وقد يتوقف العمل على وجودها فكذلك دراسة المنطق آلة ووسيلة ضرورية للنظر الصحيح وقد لايتأتى النظر بدونها ، وقد قيل فى تعريف المنطق أنه آلة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر ، وأنه آلة للعلوم كلها ، ولايمكن أن نأمر إنساناً بالنظر فى الموجودات ويحظر عليه الاستعانة بالآلة وهى دراسة المنطق .

ويمضى الفيلسوف القرطبي فى تبرير استخدام المنطق أو القياس المنطقى ، فيقارن بينه وبين القياس الفقهى ، فإذا كانت دراسته ضرورية للفقهى من حيث كونه وسيلة لتحقيق ماأمر به من التفقه فى الأحكام ، فكذلك تكون دراسة القياس المنطقى ضرورية للمفكر أو الفيلسوف من حيث كونه وسيلة لتحقيق ماأمر به من النظر فى الموجودات ، إذ لاينبغى أن نحظر على الفيلسوف مانبيحه للفقهى ، وفى هذا يقول « فإنه كما أن الفقهى يستتبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهيّة على أنواعها ، ومامنها قياس ومامنها ليس بقياس ، كذلك يجب على العارف أن يستتبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه ، بل هو أحرى بذلك »^(٣) .

ولاريب أن هذا مسلك جيد وبارع لجأ إليه ابن رشد لتبرير اشتغال الفيلسوف بالقياس العقلى ، عندما ربط ذلك باشتغال الفقهى بالقياس الفقهى ، لأنه من التناقض (١) أنظر الغزالي : معيار العلم من ٧٠ وقارن الدكتور عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية من ٧١ ومابعدها .

(٢) فصل المقال من ١٠ .

(٣) السابق من ١١ ، وقارن الدكتور عاطف العراقى : النزعة العقلية من ٢٧٢ .

أن نبيح الاستدلال في الفقه ، وأن نحرمه في الفلسفة ، ولو فعلنا ذلك لكان مسلكنا مضاداً لقواعد التفكير السليم ، لأن القياس في الفقه ليس إلا نوعاً من القياس العقلي ، وإذا كان الفقيه يبرر مشروعية القياس الفقهي بقوله تعالى ﴿ فاعتبروا يا أولى الأبصار ﴾ ويستنبط منها وجوب معرفته ، فكذلك للعارف أو الفيلسوف أن يتخذ من هذه الآية دليلاً على ضرورة استخدام القياس العقلي .

وقد سارع الشارح الأكبر إلى تفنيد ما قد يتنزع به الذين يحرمون استخدام القياس العقلي من القول بأنه بدعة لأنه لم يستخدم إلا بعد الصدر الأول من الإسلام ، فنكر أن استخدام القياس الفقهي كان أيضاً بعد الصدر الأول ولم يقل أحد إنه بدعة ، فكذلك لا ينبغي القول بأن النظر في القياس العقلي بدعة ، لأنه كالقياس الفقهي سواء بسواء ، دون فارق .

وإذا نظرنا إلى واقع الأمر وجدنا أن أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون للقياس العقلي ، ولا يقول بتحريم استخدامه إلا قلة من المسلمين ، وهم كما يقول ابن رشد طائفة من الحشوية قليلة ، وهم من أهل الظاهر .

وإذا كان استخدام القياس العقلي يعد أمراً ضرورياً في نظر الشرع فينبغي الاستعانة بمقاله القدماء ، لأن التراث الإنساني بناء متواصل ، يستفيد اللاحق مما شيده السابق ، ويضيف إليه إن استطاع ، وليس من الممكن أن يبدأ الباحث البناء من جديد ويحقق كل ما يريده ، وكذلك ليس من الممكن أن يستببط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة القياس العقلي وأنواعه ، وإن فجير بنا أن نستعين على مانحن بسبيله بمقاله من تقدمنا في ذلك حتى ولو كانوا على غير ملتنا ، لأن اختلاف الدين لا يحول دون الانتفاع بالمعارف الصحيحة التي كشفها القدماء من اليونان وغيرهم ، وإذا كنا لا نشترط في أداة التزكية أو الذبح أن تكون أداة من صنع من يشاركنا في الملة ، فكيف نشترط في أخذ المقاييس لعقليات أن تكون من إنتاج أهل ملتنا ؟

وإذا كان الأمر هكذا ، وكان كل مانحتاج إليه من النظر في أمر القياس العقلي قد فحص عنه القدماء أتم فحص ، فينبغي أن نصوب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه في ذلك ، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم ، وإن كان فيه مالميس بصواب نبهنا عليه ، فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عننا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار

فى الموجودات .. فقد يجب أن نأشر فى الفأص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذى استفدناه من المعرفة بالمقاييس العقلية»^(١).

وإذا لم يكن علينا أرج فى النظر فى كتب القدماء المنطقية والاستعانة بمانراه صواباً ، فكذلك لا أرج علينا فى النظر فى كتبهم التى تتصل بالبحث فى الموجودات واعتبارها ، والاستعانة بمانجده فيها من أ ، إذ لابد من أن يستعين فى ذلك المتأخر بالمقدم ، وفى هذا يقول ابن رشد « يجب علينا أن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً فى الموجودات واعتباراً لها بأص ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقاً للآق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للآق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم »^(٢).

والواقع أن ما ذكره ابن رشد من ضرورة الاستفادة من الآخرين وأخذ الآق من أى سبيل دون نظر إلى قائله ، أمر منطوق وسليم ، ويكاد يتفق فى ذلك مع الإمام الغزالى فى المبدأ الذى عبر عنه يقوله : ينبغى أن نعرف الرجال بالآق ، لا الآق بالرجال^(٣) فإذا التزم المرء بهذا المبدأ فإنه يرتضى الآق أينما وجد ، سواء كان فى كتب الفلاسفة أو فى كتب غيرهم ، فإذا كان الكلام معقولاً فى نفسه ، مؤيداً بالبرهان ، ولم يكن مخالفاً للكتاب والسنة ، فلا ينبغى أن يهجر ويترك ، فإننا لورفضنا قبول الآق لأنه جاء على لسان من لا نثق به لكان معنى ذلك أننا نهجر كثيراً من الآق .

وأياً ما كان الأمر فلا ينبغى أن يُنهى عن النظر فى كتب الحكمة أو الفلسفة عند القدماء ، من كان أهلاً للنظر فيها ، وهو الذى أجمع - كما يقول ابن رشد - أمرين : أحدهما ذكاء الفطرة ، والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية .

وقد دحض أجة المعارضين لذلك القائلين بأن النظر فيها يؤدى بصاحبه إلى الكفر والضلال والزلل ، فبين لهم أنه إذا وقع لناظر فيها ضلال أو انحراف وزلل فإن ذلك

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ١٢ .

(٢) فصل المقال ص ١٣ ، وقارن الدكتور ماجد فخرى : ابن رشد ، فيلسوف قرطبة ص ٢٩ المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٦٠ .

(٣) أنظر الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٨٢ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود ط . ثانية : الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٥ م .

لا يرجع إليها في ذاتها ولكنه يرجع إلى أن هذا الناظر ليس أهلاً للنظر فيها ، لنقص فطرته ، وقد يكون ذلك من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل غلبة شهواته عليه ، أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها ، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه ، فالضلال أو الزلل الواقع من قبلها هو شيء عارض ودخيل عليها ، وليس أصلاً ذاتياً ولا طبعاً فيها ، كما أن موت إنسان شرقاً بالماء لا يرجع إلى ذات الماء ، وإنما يرجع إلى أمر عارض ، وإذا كان هذا لا يسوغ منع الآخرين من شرب الماء فكذلك ضلال واحد أو أكثر بالنظر في كتب الفلسفة لا يسوغ منع الجميع من النظر فيها ، ومثل « من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها ، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا ، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري »^(١) ، وإذا فالنظر في كتب الحكمة أو الفلسفة لا يؤدي بصاحبه إلى الضلال ، لأن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ماورد به الشرع .

إن الإطلاع على هذه الكتب ، وعلى ما توصل إليه القدماء من معارف وحقائق لا ينبغي أن يمنع ، لأنه لا يعد نوعاً من الترف العقلي ، بل إنه أمر يدعو إليه الشرع ، لما له من آثار عظيمة تعود على المرء - وخاصة المؤهل له - ففيه توسيع لإدراكه ، وثراء لفكره ، وتفتح لذهنه وعقله ، وفيه اقتصاد للمجهود ، وعون على تحصيل العلم ، وسبيل إلى القضاء على الشبهات التي تبرز نتيجة لاحتكاك الثقافات والديانات المختلفة .

ولاريب في أن ابن رشد قد أخذ نفسه بهذه القاعدة المنهجية ، فاطلع على فلسفة أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية الحديثة ، وعلى ما كتبه أسلافه المسلمون من أمثال الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل ، ولم يكن مقلداً لهذا ولذاك - وإن كان قد مال إلى آراء أرسطو - بل كان يتخذ الفلسفة سبيلاً إلى معرفة الحقيقة التي يوجب العقل والشرع معرفتها على حد سواء ، ولم يخش من الفلسفة شراً أو ضرراً ، لأنه يؤمن بأن العقل السليم لا يمكن أن يؤدي إلى حقيقة مناقضة لما يقرره الدين الصحيح الذي حض العقل على النظر والتأمل ، فالحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

ثانياً الدين أو الشرع له ظاهر وباطن :

يختلف الدين أو الشرع عن الفلسفة من حيث أن الفلسفة لطيفة واحدة من الناس - وهي الخاصة أهل النظر والاعتبار - ولغاية واحدة من النظر وهي البحث عن الحقيقة ، بينما الشرع لجميع طبقات الناس ، وغايته أن يوفر سعادة تلك الطبقات وأن يجلب لها المنافع ويدرك عنها المضار مهما تقلبت الأحوال .

وقد ذكر ابن رشد أن هناك في حياة البشر أمور تصح في نظر الفلسفة من غير أن تصح في نظر الدين ضرورة ، فإذا اتفق نظر الفلسفة ونظر الدين في أمر كانت المعرفة بذلك الأمر أتم وكان الأمر كله صواباً ، ولكن إذا اختلف نظر الدين ونظر الفلسفة إلى أمر ، وجب البحث عن المعنى الحقيقي في الشرع لهذا الأمر ، وذلك لأن الشرع - نظراً لأنه لجميع الطبقات - يجب أن يفهم على أنحاء مختلفة ومعان متعددة وهذا يعني أن للشرع ظاهراً وباطناً ، فنصوصه لها معنى قريب جلي يدركه جميع الناس عامة وخاصة ، ومعنى بعيد خفي لا يدركه إلا الخاصة أو الحكماء ، ولا يجب على العامة معرفته ، وفي هذا يقول ابن رشد « كثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه ، مثل ماروي البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال : حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ ومثل ماروي من ذلك عن جماعة من السلف ... ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس » (١) .

وينبغي أن ننبه إلى أن القول بأن الشرع ظاهراً وباطناً لا يعني أن النصوص الشرعية كلها كذلك ، وإنما بعض النصوص أو الألفاظ هي التي يكون لكل منها ظاهر وباطن ، وقد أجمع المسلمون - كما يقول ابن رشد - على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولأن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل .

وإنما كان للشرع ظاهر وباطن لأن الدين لجميع الناس ، والناس مختلفون في الفطر والعقول ، ومتفاوتون في المدارك ، فهم في نظر ابن رشد ثلاثة طوائف :

(١) فصل المقال ص ١٧ .

طائفة الخطابين . وهم العامة الذين يقتنعون بالأدلة الخطابية ، وطائفة الجدلين . وهم علماء الكلام الذين يستخدمون الأدلة الجدلية ويقتنعون بها ، وهم أحسن حالاً من العامة ، لكنهم أدنى من الفلاسفة ، وطائفة البرهانيين . وهم الفلاسفة الذين لا يقتنعون إلا بالبرهان ، وعلى هذا فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالآقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالآقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأدلة البرهانية^(١).

وقد راعى الله تعالى اختلاف فطر الناس ، وتباين قرائنهم فجعل للشرع ظاهراً وباطناً ، فالأشياء التى لخفائها لاتعلم إلا بالبرهان ، قد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ، إما من قبيل فطرهم ، وإما من قبيل عاداتهم ، وإما من قبيل عدمهم أسباب التعليم ، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال ، إذا كانت الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع ، أى الجدلية والخطابية ، وهذا هو السبب فى أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن ، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى ، والباطن هو تلك المعانى التى لاتتجلى إلا لأهل البرهان .

وإذا أمكن أن نعلم الشئ بنفسه بالطرق الثلاث لا يحتاج إلى ضرب الأمثال ، وكان على ظاهره لايتطرق إليه تأويل « وهذا النحو من الظاهر إن كان فى الأصول فالتأويل له كافر ، مثل من يعتقد أن لاسعادة أخرى هاهنا ولاشقاء ، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض فى أبدانهم وحواسهم ، وأنها حيلة ، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط »^(٢).

وإذا كان هناك ظاهر لايجوز تأويله ، فإن هناك ظاهراً يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر فى حقهم أو بدعة ، ومن هذا الصنف آية الاستواء ، ولذلك قال عليه السلام فى الأمة السوداء عندما أخبرته أن الله فى السماء « اعتقها فإنها مؤمنة » إذ أنها ليست من أهل البرهان .

(١) السابق ص ٣٠ .

(٢) فصل المقال ص ٢٤ ، وقارن الدكتور عمر فروخ تاريخ الفكر العربى ص ٦٥٣ .

والسبب فى ذلك أن العامة الذين لا يصدقون بالشئ إلا من جهة مايتخيلونه ، يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسويًا إلى شئ متخيل .

وقد قرر ابن رشد أن مقصود الشرع تعليم الناس جميعاً ، والتعليم تصور وتصديق ، وطرق التصديق ثلاث : برهانية ، وجدلية ، وخطابية ، ومن المعلوم أن الناس كلهم ليس فى طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية ، ولذا فقد اشتمل الشرع على جميع أنحاء طرق التصديق ، وأنحاء طرق التصور ، إلا أن الطرق العامة المناسبة لأكثر الناس هى الغالبية ، وفى هذا يقول « ولما كانت طرق التصديق منها ماهى عامة لأكثر الناس ، أعنى وقوع التصديق من قبلها - وهى الخطابية والجدلية ، والخطابة أعم من الجدلية - ومنها ماهى خاصة بأقل الناس - وهى البرهانية - وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص ، كانت أكثر الطرق المصرح بها فى الشريعة هى الطرق المشتركة للأكثر فى وقوع التصور والتصديق »^(١).

والواقع أن من يتأمل فى الكتاب الكريم يجد فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس ، والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس ، والخاصة ، ومن يتأمل فيها يظهر له أنه لا توجد طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه ، فمن حرقها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه فقد أبطل حكمتها ، وأبطل فعلها المقصود فى إفادة السعادة الإنسانية ، وذلك ظاهر جداً من حال الصدر الأول وحال من أتى بعدهم ، فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به »^(٢).

وينبغى أن ننبه إلى أن ابن رشد لم يكن بدعاً فى التفرقة بين الخاصة والعامة ، فهذه الفكرة قد ظهرت لدى فلاسفة الإسلام ، بل ولدى غيرهم من الطوائف وخاصة الصوفية ، وقد لعبت تلك الفكرة دوراً رئيسياً فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ، فالخاصة فى نظر ابن رشد هم الفلاسفة أهل البرهان ، وأهل البرهان لهم وحدهم حق التأويل ، ومن ثم فالدين فى حاجة إلى الفلسفة والفلاسفة ، لأنهم هم القادرون على التأويل الذى يظهر المعنى الباطن للشرع .

(١) السابق ص ٢٩ .

(٢) فصل المقال ص ٣٤ .

ثالث : التأويل ضرورى لخير الشريعة والحكمة :

إذا كان الدين أو الشرع يوجب النظر العقلى أو الفلسفى كما ذكرنا ، فإن من الواجب أن تلتبس تأويل ما لا يتفق ظاهرة معه من النصوص ، وذلك لأن من المقطوع به - فى نظر ابن رشد - أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، فإن هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لا يصطدم الشرع والعقل ، وفى هذا يقول الشارح الأكبر « فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكنت عنه فى الشرع أو عرف به ، فإن كان مما سكت عنه لاتعارض هناك ، وهو بمنزلة مما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى .

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً فلا قول هناك ، وإن كان مخالفاً طلب تأويله » (١) .

ومعنى هذا أن من الواجب تأويل النصوص التى لاتتفق ونظر العقل السليم ، لأن الشرع لا يكذب العقل ، ولا ينبغى أن نعجب من هذا رأى الذى يذهب إليه ابن رشد ، فقد ذهب الغزالى من قبله إلى مثل هذا الرأى ، ذلك أنه استنكر أن يكذب العقل بالشرع مع أن هذا ما ثبت إلا بذاك ، وأوصى من يحاول الجمع بين المنقول والمعقول ألا يكذب برهان العقل أصلاً ، لأن العقل كما يقول لا يكذب ، ولو ذهبنا إلى تكذيبه فلعله كذب فى إثبات الشرع الذى ما عرفناه وما ثبت إلا به (٢) .

وأياً ما كان الأمر فإن معنى التأويل هو « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ بشبيهه ، أو سببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عرضت فى تعريف أصناف الكلام المجازى » (٣) .

ويرى ابن رشد أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى ، بل يقرر أن هذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ويذهب إلى أبعد من ذلك فيقول « إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهرة لما أدى

(١) السابق ص ١٥ .

(٢) أنظر الغزالى : قانون التأويل ص ٩ وما بعدها ، نشر عزت الططار . مصر سنة ١٩٤٠ م

(٣) ابن رشد : فصل المقال ص ١٦ .

إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع ، وتصفحت سائر أجزائه ، وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ،^(١) .

وعلى أى حال فإن نصوص الشرع ثلاثة أصناف : صنف يحمل على ظاهره ولا يجوز تأويله ، وتأويله يكون ككفر إذا كان فى المبادئ ، ويكون بدعة إن كان فيما بعد المبادئ .

وصنف يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم إياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر فى حقهم أو بدعة .

وصنف ثالث متردد بين الصنفين السابقين ، يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لا يجوز تأويله ، ويلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز للعلماء حمله على الظاهر ، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهاه ، والمخطفى فى هذا من العلماء معذور .

ومن هذا الصنف ما جاء فى صفات المعاد وحملها ، فقد اختلف فيها ، فقوم رأوا أن الواجب حملها على ظاهرها ، لأنه ليس هناك برهان يؤدى إلى استحالة الظاهر فيها ، وقوم آخرون من أهل البرهان يتأولونها ويشبه أن يكون المخطئ فى هذه المسألة من العلماء معذوراً ، والمصيب مشكوراً أو مأجوراً ، وذلك إذا اعترف بالوجود وتوكل فيها نحواً من أنحاء التأويل - أى - فى صفة المعاد لافى وجوده ، إذا كان التأويل لا يؤدى إلى نفى الوجود ،^(٢) .

والواجب على من ليس من أهل العلم - فى نظر ابن رشد - حملها على الظاهر ، وتأويلها فى حقه كفر ، لأنه يؤدى إلى الكفر ، ولذا فإن كل من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل فى حقه كفر .

وأياً كان الأمر فإن التأويل ضرورى لخير الشريعة والحكمة ، والجمع بين المنقول والمعقول ، ولكن لكى يتحقق هذا لا ينبغى أن يترك الأمر فوضى ، فيؤول من يشاء ما يشاء من النصوص ، ويذيع من التأويلات ما يريد ولن لا يدرك ، لأن ذلك يجعل التأويل خطراً

(١) السابق ص ١٦ .

(٢) السابق ٢٦ .

على الشريعة والحكمة معاً ، ومن ثم فإن ابن رشد قد تنبه لهذا خاصة وأنه قد أدرك الآثار السيئة التي نتجت عن التأويل عندما ترك الأمر فوضى ، ولذا فإنه وضع للتأويل قانوناً وقواعد يسترشد بها الباحث ، وتجعل من التأويل خيراً للشريعة والحكمة ، وتدفع خطره وضرره ، وقد بين فيه مايجوز تأويله من النصوص وما لايجوز ، وحدد من يجوز له التأويل ومن لايجوز له ، وقد ذكر أن المعانى الموجودة فى الشرع توجد على خمسة أصناف :

١ - الأول : ما لايجوز تأويله مطلقاً لكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة وفى نفس الوأمر .

٢ - الثانى : ما لايجوز أن يؤوله إلا الراسخون فى العلم ، وذلك إذا كان المعنى الظاهر للنص ليس مراداً ، ولكنه مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة ، ولا يعلم أنه مثال ، ولماذا اختير بذاته ليكون مثلاً ورمزاً لذلك المعنى الخفى إلا بقياسات بعيدة مركبة لايقوى عليها إلا الخاصة أهل البرهان .

٣ - الثالث : ما لا بد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع ، وذلك إذا كان المعنى الظاهر غير مراد ، ولكنه مثال ورمز لمعنى خفى يسهل معرفته ومعرفة كونه مثلاً أو رمزاً ، ولايجوز لأحد أن يأخذ فى هذا بالظاهر .

٤ - الرابع : ما يؤوله العلماء لأنفسهم خاصة ، وذلك إذا كان المعنى الظاهر مثلاً أو رمزاً ويعرف أنه مثال ، لكن قد يعرف بعلم بعيد - لا تقدر عليه العامة - لماذا كان هو مثلاً ، وقد أورد ابن رشد لذلك مثلاً بقول الرسول ﷺ « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض » فالعلماء يؤولونه لأنفسهم ، ويقال للآخرين أو العامة إنه من المتشابه الذى يجب عدم البحث فيه .

٥ - الخامس : ما يكون الأولى فيه عدم التأويل بالنسبة لغير العلماء ، حفاظاً للشرع ، وذلك إذا كان المعنى الظاهر مثلاً ورمزاً لآخر خفى ، ولكن لايتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد ، ومتى عرف أنه مثال يتبين بعلم قريب حكمة اختياره بذاته مثلاً^(١) .

وعلى هذا ينبغى أن لايصرح بالتأويلات لغير أهلها وهم الخاصة « ومتى صرح بشئ من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية ، أفضى ذلك

(١) انظر كتابه : الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٥ ومابعدها .

بالمصرح له والمصرح إلى الكفر ، والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول ، فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ، ولم يثبت المؤول عنده ، أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة^(١).

وإذا كان ابن رشد يرى أن من الواجب عدم التصريح بالتأويلات للجمهور ، لأن التأويل قد يودى به إلى الوقوع في الضلال والكفر ، فإن الغزالي قد سبق إلى مثل هذا الرأي ، ذلك أنه ذهب إلى القول بأن الجمهور ليس له أن يتجاوز ظاهر الشرع ، ويخوض فيما ليس أهلاً له ، لأنه لو سأل العامى رجلاً جاهلاً مثله لزاده جهلاً ، وربما ورطه في الكفر من حيث لا يشعر ، أما إذا سأل عارفاً فقد يعجز هذا الأخير عن تفهيمه ، فالأولى به أن يشغل نفسه بالتقوى والعبادة ، فإن هذه الطريقة أكثر جدوى واسلم عاقبة^(٢).

وعلى أى حال فإن ابن رشد يأخذ على المتكلمين عامة أنهم صرحوا بالتأويلات فأوقعوا الناس في أمر عظيم من التناحر والخصام ، ولو كانت تأويلاتهم مستوفية لشرائط البرهان لكان الخطب ، إلا أن الكثير منها سوفسطائى أوركىك ، من ذلك المبادئ العامة التى بنى عليها الأشاعرة خاصة أقوالهم ، فهم ينكرون كثيراً من الضروريات كوجود الأعراض ، وتأثير الأشياء بعضها فى بعض ، ويبنون أدلتهم على وجود الصانع على مقدمات واهية ، ورغم ذلك فهم يكفرون من لا يأخذ بأدلتهم تلك ، وهم بتهمة الكفر أولى^(٣).

ولابد أن ننبه إلى أننا نتفق مع ابن رشد فى أن المتكلمين قد أخطأوا فى تصريحهم بالتأويل لما نتج عن ذلك من اختلاف وصراع ، ولكننا نرى تحامله الشديد على الأشاعرة ، وعدم دقته فيما ينسبه إليهم من آراء ، وخاصة ما زعمه من أنهم يكفرون من لا يعرف البارى بالطرق التى وضعوها لمعرفة ، وقد تسرع فى رميهم بالكفر والضلال ، وكنا نود لابن رشد أن يربأ بنفسه عن الوقوع فى هذه الزلة ، وهى رمى الآخرين بالكفر ، وخاصة وأنه قد أعرب عن حزنه وتألمه للصراع والخصام الذى حدث بين الفرق ورمى بعضهم بعضاً بالكفر ، فلا ينبغي أن يقع فيما أخذه وانتقده على الآخرين .

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ٣٠ .

(٢) انظر الغزالي : قانون التأويل ص ٢٩ ، وقارن له أيضاً : القسطاس المستقيم ص ٨٦ . مطبعة التقدم .

(٣) فصل المقال ص ٣٣ .

هذا وينبغي أن نشير إلى أن الفيلسوف القرطبي كان يعتقد بالعقل اعتداداً كبيراً حتى إنه يرى أنه قادر على الوصول لكل ما جاء به الوحي من حقائق وتعاليم ، وقد بلغ اعتداده بالعقل درجة جعلته يوجب تأويل ما يخالف النظر العقلي من ظواهر النصوص الشرعية كما رأينا فيما سبق ، وإذا كان قد صرح أحياناً بأن هناك أموراً يعجز العقل عن معرفتها ، وأن كل ما عجز عنه أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي فإنه يقصد بالعقل هنا العقل الذي يستدل ، أى العقل بما هو عقل ، لا عقل النبي الذي يعتبر في نظره فيلسوفاً ، والذي يدرك هذه الأمور بفيض العقل الفعال ، أو ملك الوحي^(١).

هذه هي الملامح العامة ، أو المبادئ الرئيسية التي ارتكز عليها منهج ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو الشريعة والحكمة ، وهذه المبادئ أو الأسس وإن كانت قد عالجت المشكلة بصورة إجمالية ، فإنها تمثل القاعدة النظرية التي يمكن على أساسها معالجة القضية بشكل تفصيلي ، وهذا ما فعله ابن رشد في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » فقد تتبع القاعدة الشرعية وبرهن عليها برهنة عقلية ، ومعنى هذا أن كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » يُعد تطبيقاً على كتابه « فصل المقال » .

وكان هدفه من هذه البرهنة العقلية للعقائد التي عرضها بصورة مفصلة بيان أن حقيقة الشرع لا تختلف عن حقيقة العقل ، والقضاء على الصراع والخلاف بين الفرق الإسلامية ، التي لم تلتزم بقاعدة أو قانون في تأويل النصوص الشرعية ، فكل طائفة تؤول هذه النصوص حسبما تريد ، دون منهج محدد ، ودون معرفة كافية بالحقائق العلمية والفلسفية التي تحاول التوفيق بينها وبين العقائد الإسلامية .

فأراد أن يضع حداً للخلاف بين هذه الفرق في تأويل النصوص ، وذلك بتفسير العقائد الدينية تفسيراً يقبله العقل ، إن لم يوجبه ، ورأى أنه متى برهن بالطرق المنطقية على وجود اتفاق تام بين هذه العقائد وبين ما تتضمنه الفلسفة من آراء حقه ، استطاع القضاء على المناقشات المذهبية بين الطوائف الإسلامية .

وإذا كنا لانستطيع في هذا المجال أن نعرض بالتفصيل لبرهنة الفيلسوف القرطبي على العقائد الدينية برهنة عقلية ، أو توفيقه بين الشريعة والحكمة بصورة

(١) أنظر كتابه : تهافت التهافت ص ٢٥٥ وما بعدها .

تفصيلية ، فحسبنا أن نشير إلى أنه اعتمد في ذلك على مبدأ أساسى استند عليه فى شتى الموضوعات ، وهذا المبدأ هو التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة .

والواقع أننا لاندعى أن ابن رشد هو صاحب هذه الفكرة ، أعنى فكرة التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، ولاندعى أنه هو الذى ابتدعها ، وذلك لأنها ترجع إلى قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شئ ﴾ (الشورى الآية ١١) وقد سبقه المتكلمون إلى الاعتماد عليها أحياناً فى حلولهم لبعض المشكلات ، كما اعتمد عليها بعض الفلاسفة وأقرب هؤلاء الفلاسفة صلة بابن رشد معاصره ابن طفيل ، ولكن الفارق بين أولئك وبين ابن رشد أن كل واحد من سابقيه وكذلك معاصره كان لا يلجأ إليها إلا مضطراً لحل إشكال ، أو دفع اعتراض ، أما الفيلسوف القرطبى فقد جعلها محوراً يرتكز عليها فكره ومذهبه ، ومعنى هذا أنه استخدم التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة بطريقة مبتكرة تشهد بأصالتها وعبقريته .

وإذا رجعنا إلى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » مثلاً ، وطالعناه وجدنا أنه استخدمها بطريقة منهجية تنتهى بالقارئ إلى نوع من اليقين العقلى القائم على البراهين ، والذى يمكن أن يدركه كل من يستطيع أن يحصل المقدمات التى تسلم إلى النتائج . فقد استخدمها واعتمد عليها فى البرهنة على أن الصفات الإلهية لاتشبه الصفات الإنسانية فى شئ ، وذكر أن من الضروري أن يختلف عالم الغيب عن عالم الشهادة وأن يختلف الخالق عن المخلوق ، وإذا كان الخالق مخالفاً للمخلوق فلا بد أن تكون صفاته مخالفة لصفات المخلوق ، وهذا هو مقتضى التنزيه ، وقد وضع هذا بقوله « أما معرفة هذا الجنس الذى هو التنزيه والتقديس فقد صرح به غير ما آية من الكتاب العزيز ، وأبينها فى ذلك قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ﴾ (الشورى الآية ١١) وقوله ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق ﴾ (النحل الآية ١٧) هى برهان قوله ﴿ ليس كمثله شئ ﴾ وذلك أنه من المفروض فى فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذى لا يخلق شيئاً ، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذى لا يخلق شيئاً ، وإلا كان من يخلق ليس بخالق ، فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق ، وإما موجودة فى الخالق على غير الجهة التى هى عليها فى المخلوق ،^(١) وإذن فما دام الشرع قد صرح بنفى المماثلة بين الخالق

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ص ٨٦ .

والمخلوق فإن هذا يقتضى نفى المماثلة بين صفات الخالق وصفات المخلوق ، وبعبارة أخرى يقتضى التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة .

واستخدامها أيضاً فى حل مشكلة العلم الإلهى عند المتكلمين والفلاسفة فذكر أنها مشكلة مزعومة ، لأن الفلاسفة السابقين لم يفرقوا تفرقة حاسمة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ، أى لم يستخدموا طريقة التنزيه على النحو الذى كان ينبغى لهم أن يفعلوه ، ولما لم يفتنوا إلى ضرورة هذه التفرقة أخذوا يطبقون على العلم الأول بعض أوصاف العلم الثانى ، معازاد المشكلة غموضاً ، وأدى إلى اضطراب تفكيرهم فيها ، وكذلك لم يحرص المتكلمون على التفرقة بين علم الله وعلم الإنسان ، وكان على هؤلاء وأولئك أن يدركوا أنه لاينبغى المقارنة بين العلمين ، لأن علم الله تعالى يختلف اختلافاً جوهرياً عن علم الإنسان ، لأنه السبب فى وجود كل شئ ، بينما علم الإنسان مُسبب عن وجود الأشياء .

وإذن فمن الواجب أن نعرف كمايقول ابن رشد « أن الحال فى العلم القديم مع الموجود ، خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علم وسبب لعلنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود ، فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لاعلة له ، فإذاً واجب أن لا يحدث هناك تغير كما يحدث فى العلم المحدث » (١) .

والذين أخطأوا وزعموا أنه يعسر أن يتصور أن العلم بالشئ قبل أن يوجد ، والعلم به بعد أن وُجد علم واحد بعينه ، فإن مصدر هذا الخطأ هو قياسهم العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، وقد عُرِف فساد هذا القياس .

وكما أن لا يحدث فى الفاعل تغير عند وجود مفعوله ، كذلك لا يحدث فى العلم القديم تغير عند حدوث معلومه عنه ، بخلاف العلم المحدث ، وإذن فالعلم القديم يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدث .

وهكذا يستخدم ابن رشد هذه التفرقة ، ويتخذها أساساً لحل مشكلة الشر والخير ، والعدل والجور ، وما إلى ذلك من المشكلات ، ويعتمد عليها فى كل المسائل الدينية الأخرى تقريباً .

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ٢٨ ، وقارن الكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٧ .

وباختصار يمكننا القول بأن فيلسوف قرطبة قد اعتمد في برهنته على العقائد على منهج يقوم على العقل والبرهان ، ولهذا فإن طريقته في هذه البرهنة تصلح لجميع الناس ، لا لطائفة خاصة تزعم لنفسها وحدها حق المعرفة .

ولعلنا نستطيع - بعد هذا كله - أن نقرر أن ابن رشد يعدّ أكبر فيلسوف مسلم عالِم مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة معالجة علمية وبرهانية ، فقد حددها بدقة ، وقدم لها حلاً يعتبر جديداً لا أثر فيه لتقليد ، وعرضها عرضاً منهجياً بطريقة إجمالية ، ثم بطريقة تفصيلية ، وهو بذلك فاق جميع الفلاسفة المسلمين ، الذين لم يفعلوا أكثر من أن أشاروا بصفة إجمالية إلى الاتفاق بين الدين والفلسفة ، أو بين الوحي والعقل ، دون أن يُعنوا بالبرهنة التفصيلية المنهجية على وجهة نظرهم .

ولعلنا بعد أن عرضنا منهج ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة ، وبيننا أهم المبادئ والأسس التي ارتكز عليها هذا المنهج ، نكون قد وضحنا حقيقة موقفه من العلاقة بين الحقيقتين : الدينية والفلسفية ، وهذه الحقيقة تتلخص في إيمانه بأنهما يعتبران حقيقة واحدة ، أو أنهما وجهان لحقيقة واحدة ، فلا يمكن أن يتعارضا أو يتضاربا ، وما قد يبدو أحياناً في نظر البعض من تعارض بينهما ليس تناقضاً في حقيقة الأمر ، فالحق - كما يقول - لا يضاد الحق ، بل يوافقه ، ويشهد له ،^(١) فهما يتفقان في الجوهر ، وإن اختلفا في العبارة .

واعتقد أن ما أتهم به ابن رشد من القول بتعارض الحقيقتين وأن بينهما من التناقض ما لا يمكن تلافيه لأساس له من الصحة ، وأنه يرجع إما إلى الخلط وعدم التمييز بين موقف فيلسوفنا وموقف الرشدية اللاتينية ، وإما إلى الرغبة في تشويه صورته وإصاق التهم به ، والنيل من مكانته .

ويمكننا إذن أن نقول مع (هنري كوريان) « لقد كان من الإفراط في الرأي أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين ، وأن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية »^(٢).

(١) أنظر كتابه : فصل المقال ص ١٦ .

(٢) أنظر كتابه : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٦٢ ترجمة نصر مروة ، بيروت سنة ١٩٦٦ م .

لعلنى أستطيع - بعدما وضحت موقف ابن رشد من هذه القضية - أن أقرر أن فيلسوفنا قد نظر إلى كل من الدين والفلسفة نظرة متزنة ، فلم يحاول أن يجعل لأحدهما سلطاناً على الآخر ، ولم يحاول - كما يدعى البعض - إعلاء الفلسفة على الدين ، وإنما حاول بيان ما بينهما من اتفاق واتساق ، وأنه لا تعارض ولا تناقض بينهما .

ويبدو أن ما قرره ابن رشد من تأويل النصوص الدينية التى تتعارض مع العقل جعل البعض يظن أن فى ذلك إخضاع الدين للفلسفة وجعله تابعاً لها ، وقد صرح فعلاً بهذا (جوتييه) الذى ذهب إلى القول بأن ابن رشد يرى أن الفلسفة والديانة ليستا متساويتين ، فموضع الأولى من الثانية هو موضع الصفوة من الشعب ، والفكرة النقية من رمزها المادى ، وهذا هو الذى حمله على أن يؤول النصوص الدينية فى حالة اختلافها مع الفلسفة ليتحقق التوفيق بينهما ، وقد صرح بأن كتاب « فصل المقال » يجعل الدين تابعاً للفلسفة تبعية تامة^(١).

ولكننا نرى فى هذا الرأى نوعاً من الإسراف والمجازفة فى القول ، فليس من الصحيح أن القول بتأويل النصوص يعنى إخضاع الدين للفلسفة ، ولكن التأويل يرجع كما أشرنا إلى أن الدين أو الشريعة للناس جميعاً ، العوام والخواص ، والخطاب للجميع على حد سواء ، وكل من الفريقين يدرك منه بالقدر الذى تطبيقه مداركهم ، فالعوام أو الجمهور يكفهم إدراك الظاهر ، أما الخواص فلهم أن يؤولوا ويستنبطوا النصوص حتى يدركوا الحقيقة على وجهها بالبرهان الذى يستطيعونه ويقدرّون عليه ، فالأمر إذن ليس أكثر من مراعاة اختلاف الطاقات والقدرات ، ويؤيدون ذلك الحديث الشريف « حدثوا الناس بما يعرفون أو بما يطيقون »^(٢).

ولابد أن ننبه إلى أن الفلسفة إذا كانت تبحث ما جاء به الشرع ، فإن هذا لا يعنى أنها وصية عليه ، أو أن لها سلطاناً أعلى من سلطان الدين ، ويؤكد ذلك ما صرح به ابن

(١) انظر كتابه : المدخل إلى دراسة الفلسفة ص ١٩٠ ، وأنظر أيضاً الدكتور محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١٢٦ .

(٢) انظر فصل المقال ص ١٨ ، وقان الدكتور عاطف العراقي : المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد ص ٢٤٣ .

رشد فى قوله « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع ، فإن أدركته استوى الإدراك ، وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه ، وأن يدركه الشرع فقط »^(١).

وإذن فإبن رشد فى دفاعه عن حق العقل لم يكن يقصد إلى زحزحة الدين عن مكانه لصالح الفلسفة ، فهو لا يرضى الانتقاص من الدين ، كما لا يرضى الانتقاص من الفلسفة ، ولذلك نراه يدمج محاولة الغزالي للانتقاص من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة ، وقد صرح بعد أن فرغ من مناقشة آرائه فى كتابه (تهاافت التهاافت) بقوله : « ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة »^(٢).

وننتهى من ذلك إلى القول بأن ابن رشد برئ من القول بالحقيقة المزدوجة ، وبرئ من دعوى الإلحاد والزندقة التى اتهم بها خصومه ، وحاول إلصاقها به العصر الوسيط فى أوروبا ورددها بعض المعاصرين ، وبرئ من دعوى التناقض بين الدين والفلسفة ، وبرئ أيضاً من دعوى جعل السلطان للفلسفة على الدين ، ونحن إذ نؤكد براءته من ذلك كله فإننا نؤكد أيضاً أنه نجح فى توفيقه بين الدين والفلسفة نجاحاً ملحوظاً لم يتحقق لأحد من فلاسفة الإسلام ، سواء كانوا من مواطنيه ، أم كانوا من فلاسفة المشرق العربى .

وأخيراً نرجو أن نكون قد وفقنا فى معالجة هذه القضية لدى فلاسفة الإسلام فى الأندلس ، وهى وإن كانت قديمة فإنها تعتبر قضية كل عصر مادام المتزمتون الذين يناهضون الفلسفة موجودين .

والله الموفق . . . وهو المستعان

(١) أنظر كتابه : تهاافت التهاافت ج ١ ص ٢٧٢ .

(٢) السابق ج ٢ ص ٦٧٦ .

مصادر البحث ومراجعته

- ١ - ابن رشد : تهافت التهافت ، طبعة بيروت سنة ١٩٣٠ م .
- ٢ - " " : الكشف عن مناهج الأدلة ، ط. ثالثة ، المكتب الحمودى بالقاهرة سنة ١٣٨٨ هـ .
- ٣ - " " : فصل المقال فيما بين الحكمة والشرىمة من الاتصال المكتبة الحمودى ، بالقاهرة سنة ١٣٨٨ هـ .
- ٤ - ابن مسرة : رسالة الاعتبار ، ضمن كتاب الدكتور كمال جعفر : فى الفلسفة الاسلامىة . مكتبة دارالعلوم .
- ٥ - ابن طفيل : حى بن يقظان ، نشره الاستاذ أحمد أمين ، دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٦ م .
- ٦ - ابن الأبار : التكملة لبيان الصلة ، حا القاهرة سنة ١٩٥٥ ، حا سنة ١٩٥٦ م .
- ٧ - الدكتور عاطف العراقى : النزعة العقلية عند ابن رشد ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨ م .
- ٨ - " " : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، ط . ثانية ، دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٨٤ م .
- ٩ - " " : ثورة العقل فى الفلسفة العربىة . دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٤ م .
- ١٠ - " " : الفلسفة الطبىعية عند ابن سينا . دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ م .
- ١١ - " " : الميتافىزىقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٩٢ م .
- ١٢ - الدكتور توفىق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، الطبعة الثانية .
- ١٣ - الدكتور ماجد فخرى : ابن رشد فىلسوف قرطبة . المطبعة الكاثولىكىة ، بىروت سنة ١٩٦٠ م .
- ١٤ - " " : تاريخ الفلسفة الاسلامىة ، بىروت ، الطبعة الأولى .

- ١٥ - الدكتور محمد يوسف : بين الدين والفلسفة ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٩ م . موسى
- ١٦ - الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا سنة ١٩٥٥ .
- ١٧ - " : المنقذ من الضلال ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، الانجلو المصرية سنة ١٩٥٥ .
- ١٨ - " : قانون التأويل ، نشر عزت العطار ، القاهرة سنة ١٩٤٠ م .
- ١٩ - " : القسطاس المستقيم ، مطبعة التقدم بالقاهرة .
- ٢٠ - الدكتور جورج قنوازي : مؤلفات ابن رشد . المنظمة العربية للتربية .
- ٢١ - الدكتور عمر فروخ : حى بن يقظان ، دار العلم للملايين ، بيروت سنة ١٩٥٩ م .
- ٢٢ - " " " : تاريخ الفكر العربى ، دار العلم للملايين ، بيروت سنة ١٩٧٣ م .
- ٢٣ - الدكتور محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب . القاهرة سنة ١٩٥١ م .
- ٢٤ - جوتيه : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية . ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، القاهرة سنة ١٩٤٥ م .
- ٢٥ - دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة الدكتور ابي ريد . لجنة التأليف بالقاهرة سنة ١٩٥٧ .
- ٢٦ - هنرى كوريان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصر مروة ، بيروت سنة ١٩٦٦ م .
- ٢٧ - الدكتور احمد فؤاد الأهواني : ابن سينا ، دار المعارف بالقاهرة .
- ٢٨ - ابن الصلاح : الفتاوى ، طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ م .
- ٢٩ - الدكتور محمد البهى : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ، مكتبة وهب بالقاهرة سنة ١٩٨٢ م .
- ٣٠ - جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، القاهرة سنة ١٩١٢ م .
- ٣١ - يوسف اشباخ : تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين ، ترجمة الدكتور محمد عنان ، القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

: تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة الدكتور حسين
مؤنس ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
: رسالة التوحيد ، الطبعة العاشرة مطبعة المنار
بالقاهرة .

المراجع الاجنبية :

- 1- M, Mahdi, Ibn Khaldun's of histor.
- 2- Palacios, A, : Abenmasarra, Medrid, 1914.
- 3- Broekelman: History of Islamic people.
- 4- Armaldez:Article (Ibn Rushd) dans Encycle de l'Isla m.
- 5- Wulv : History of Mediaeval Philosophy.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
١ - تقديم	٣
٢ - تمهيد : فكرة عامة عن موضوع التوفيق .	٥
٣ - التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن مسرة	١١
- رسالة الاعتبار	١١
- التوفيق فى الرسالة	١٤
٤ - التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن طفيل	٢١
- قصة حى بن يقظان	٢١
- موجز القصة	٢٤
- التوفيق فى القصة	٢٧
٥ - التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد	٣١
- أسباب اهتمامه بهذه المشكلة	٣٢
- الأساس الذى قام عليه التوفيق	٣٥
- منهجه فى التوفيق	٣٨
- تعقيب	٥٦
٦ - مصادر البحث ومراجعته .	٥٨